

من التراث الإسلامى

شرح القوشجى على تجريد العقائد للطوسى

"مبحث الإلهيات"

دراسة وتحقيق

د. صابر عبده أبازيد

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية الآداب - جامعة جنوب الوادى - قنا

تقديم

الأستاذ الدكتور

عبد الفتاح فؤاد

أستاذ الفلسفة الإسلامية - جامعة الإسكندرية

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية

977/327/300/8 : التوقيف

رقم ٨٠٠٢ / ١٥٥١٦ : التوقيف

رقم ١١٦١٨ - : التوقيف

٨ رقم ١١٦١٨ : التوقيف

١١٦١٨ : التوقيف

١١٦١٨ : التوقيف

١١٦١٨ : التوقيف

١١٦١٨ : التوقيف

١١٦١٨ : التوقيف

المخطوط

روح القوي على تحرير العالم المظلم

مكتبة المخطوطات في جامعة القاهرة

المقصد الثالث

فى إثبات الصانع وصفاته وآثاره ص^١

وفيه فصول (*) :-

الفصل الأول : فى وجود الموجود:

إن كان واجبا فهو المطلوب وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل، استدل على وجود الواجب تعالى بأنه لا شك فى وجود موجود. فإن كان واجبا ثبت المطلوب^(١)، وإن كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة، ونقل الكلام إليه، فإما أن يلزم الدور أو التسلسل^(٢)، وينتهى إلى الواجب وهو المطلوب.

(١) بخصوص فصول المخطوط تلاحظ لنا أن المصنف اكتفى بهذه السطور القليلة فى الفصل الأول وأفاض فى الفصلين الآخرين (الثانى والثالث)، ولعل هذا يرجع إلى أن المقصد الأول - فى الأمور العامة ينصب أساساً عن الحديث فى المنطقيات وواجب الوجود وعن الواجب وأقسامه والممكن وأقسامه لدرجة أن النسخة رقم ٣١٩ من المخطوط لا تتحدث إلا عن الأمور العامة.

وتلاحظ لنا أيضا أن نصير الدين الطوسى يشبه إلى حد كبير الفيلسوف ابن سينا فى حديثه عن الممكن والواجب وأقسامه ومن يقرأ الإشارات (مبحث الإلهيات) وهو بشرح الطوسى أيضا، ويقرأ تجريد العقائد (المقصد الأول) يجد هذا التشابه واضحا

(٢) غير واضحة فى الأصل - مكتوبة "المط".

(٣) غير واضحة فى الأصل - مكتوبة "التسر".

الفصل الثانى

فى صفاته تعالى

وجود العالم بعد عدمه ينفى الإيجاب، ذهب المليون^(١) قاطبة إلى أن تأثير الواجب تعالى فى العالم بالقدرة فى العالم بالقدرة والاختيار على معنى إنه يصح منه فعل العالم وتركه، وذهب الفلاسفة إلى أن تأثيره تعالى^(٢) فيه بالإيجاب، واحتج على أنه تعالى قادر بأن وجود العالم بعد عدمه ينفى كون تأثيره تعالى فيه بالإيجاب، والأول ثابت لما بينا من قبل أن العالم حادث فانتفى الثانى، بيان المنافاة أن تأثيره تعالى فى وجود العالم إن كان بالإيجاب يلزم قدمه إذ لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام إذ لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام، وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً^(٣) على شرط حادث آخر، ويلزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة، وكلاهما محال على زعم المصنف وسائر المتكلمين على ما مر فى مبحث إبطال التسلسل، والواسطة غير معقولة إشارة إلى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه أن يقال ما ذكرتم لا يقتضى إلا أن يكون المؤثر فى العالم هو القادر، ولا يقتضى أن يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته أقتضى على سبيل الإيجاب موجوداً قديماً قادراً، وذلك القادر هو الذى أوجد العالم بالقدرة؟، وذلك القادر هو الذى أوجد العالم بالقدرة؟، وتقرير الجواب أن يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى، والعالم، والواسطة غير معقولة لأن المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى.

(١) والمقصود بهم : المسلمين واليهود والنصارى والمجوس كلهم.

(٢) غير واضحة فى الأصل ومكتوبة : "تعر" وأكرنا ما أثبتنا.

(٣) غير واضحة فى الأصل ومكتوبة : "أنض" وأكرنا ما أثبتنا.

"وأقول": لم يثبت فيما سبق أن جميع ما سوى الله تعالى حادث بل إنما يثبت حدوث الأجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المصنف^(٣) وجود المجردات أطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها أيضا كما قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة^(٤).

أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وأدلة وجوده مدخولة. فللمعترض أن يقول لم لا يجوز أن يوجد الواجب تعالى بطريق الإيجاب جوهرًا مجردًا ليس بجسم، ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي أوجد العالم الجسماني^(٥) بالقدرة، والإختيار، ولما أثبت بالدليل قدرة الباري تعالى أراد أن يشير إلى الأجوبة عن أدلة المخالفين:

تقرير الدليل الأول:

إن القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك محال^(٦) لأنها تقتضى إمكان صدور الأثر عن المؤثر لكن صدور الأثر عن المؤثر إما واجب، أو ممتنع لا يخلو عن إحداهما قط، لأن المؤثر إن كان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الأثر لامتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام، وإن لم يستجمع أمتنع. وتقرير الجواب ما أشار إليه بقوله: "ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين أى إمكان صدور الأثر باعتبار القدرة وحدها أى مع قطع النظر عن إنضمام الإرادة ووجوبه باعتبار إنضمام الإرادة إليها"، وهذا ما يقال إن الوجوب بالإختيار لا ينافي الإختيار بل يحققه. فإن القادر هو الذى يصح منه أن يفعل بأن يريد الفعل يجب الفعل، وأن يترك بأن يريد الترك أولا يريد الفعل ومن ثم^(٧) يجب الترك. فقوله "إن استجمع شرائط التأثير وجب

(٣) المقصود هو نصير الدين الطوسي.

(٤) وذلك من المقصد الثانى فى المخطوط.

(٥) مكتوبة فى الأصل "مح" غير واضحة المعنى والأصوب "محال".

(٦) مكتوبة فى الأصل "مم" غير واضحة المعنى والأصوب "من ثم".

صدور الأثر" إن أراد به أنه وجب الأثر بالنظر إلى اجتماع الشرائط أعنى انضمام الإرادة إلى القدرة. قلنا: مسلم، لكن لا يضرنا، فإننا ندعى إمكان صدور الأثر بالنظر إلى ذات القادر مع قطع النظر عن إرادته وقت صدور الأثر بالنظر إلى ذات القادر قلنا: ممتنع.

وتقرير الدليل الثانى:-

إن القدرة على الأثر، بمعنى التمكن على فعله وتركه، إما حال وجود الأثر ومن ثم^(٣) يجب وجوده فلا يتمكن من الترك، وإما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل.

وتقرير الجواب ما أشار إليه بقوله: "ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل^(٤) مع عدم فى الحال يعنى نختار أنها حال عدم الأثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل فى ثانى الحال فلا ينافيه عدم فى الحال بل يجتمع معه.

وتقرير الدليل الثالث:

إن الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه، لأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء، لكن اللازم باطل لأن عدم الأصلى أزلّ ولا شيء من الأزلّ بأثر للقادر، وأيضا عدم نفى محض لا يصلح أن يكون متعلقا للقدرة والإرادة لأن معناه التأثير وحيث لا أثر فلا تأثير. وتقرير الجواب ما أشار إليه بقوله: "وانتفاء الفعل ليس فعل الضد، يعنى أن القادر هو الذى يصح منه أن يفعل، وأن لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا لعدم، وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة".

يعنى أن عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة، أى قدرة الله تعالى شاملة لجميع^(٥) الممكنات لأن علة المقدورية عامة فى جميع الممكنات والقدرة عامة فى جميعها.

(٣) نفس التعليق (وهذه عادة مألوفة فى المخطوطات للاختصار).

(٤) فى بعض النسخ "على الوجود فى المستقبل".

أما أن على المقدورية عامة فالأن علتها الإمكان، وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدرًا له تعالى.

"أقول" لا نسلم^(٩) أن الإمكان علة المقدورية بل إنما هو علة الحاجة إلى المؤثر، والمؤثر إما موجب أو قادر ولو سلم فلا نسلم أن كل ما هو مقدر مقدر له تعالى لما لا يجوز أن يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة إلى بعض القادرين.

فإن المعتزلة^(١٠) القائلين بأن أفعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الأجسام بقدرة البارئ تعالى؛ والمشهورة في الاستدلال على عموم القدرة أن المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب إستناد صفاته إلى ذاته؛ والمصحح للمقدورية هو الإمكان فإن الوجوب والإمتناع يحيلان المقدورية، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها، وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب إليه أهل الحق^(١١) من أن المعدوم ليس بشيء، وإنما هو نفى محض لا امتياز فيه أصلاً، ولا تخصص قطعاً فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه خلافاً للمعتزلة، ومن أن المعدوم ولا مادة له، ولا صورة خلافاً للحكماء، وإلا لم يمتنع إختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم؟ فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن يكون خصوصية ببعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به، وعلى قانون الحكمة جاز أن يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر، وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، والمخالفين في هذا الأصل وهو أعظم الأصول الإسلامية

(٩) غير واضحة في الأصل وآثرنا ما أثبتناه من سياق المعنى.

(١٠) من أهم الفرق الإسلامية وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والعقل والعدل وأصحاب الأصول الخمسة، وأيضاً يسموا أنفسهم بأهل العدل والتوحيد ولقد ظهرت هذه الفرقة في بداية القرن الثاني على أيدي وأصل بن عطاء وتلاميذه وهم أشهر من أن يعرفوا في هذا المقام.

(١١) لعل المقصود بهم: الأشاعرة أو أهل السنة.

فرق أعظمهم: الثنوية^(٣) فأنهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا، وشرا كثيرا وأن الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة^(١٢). فالمانوية^(٣٣)، والديصانية^(٣٣٣) منهم قالوا فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة، وفساده ظاهر

^(٣) الثنوية: فرقة من الكفرة يقولون بإثينية الإله. قالوا: نجد في العالم خيرا كثيرا، وشرا كثيرا، وأن الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة، فلكل منهما فاعل على حدة وتبطله دلائل الوحداية. والثنائية كما في المعجم الفلسفي تقابل الواحدية وتذهب في تفسير العالم إلى القول بمبدأين متقابلين كالخير والشر عند = 'الثنوية' والنفس والجسم عند الفيلسوف "ديكارت" وتسمى أيضا "إثنية". المعجم ص ٥٨ ويذكر صاحب غاية المرام - الآمدى - أن الثنوية اعتقادهم أن مبدأ الكائنات وكل ما في العالم من خير وشر ونفع وضر ليس هو إلا امتزاج "النور والظلمة" وأنهما أصل العلوم فما يحصل من الخير فمضاف إلى النور وما يحصل من الشر إلى الظلمة. (غاية المرام للآمدى - ص ٢٠٦)

والمجوس من الثنوية يقولون أن الفاعل للخير هو (يزدان) وفاعل الشر هو (أهرمن) ويعنون بهما كما سنوضح ملكا وشيطانا والله تعالى منزّه عن فعل الخير والشر. (الطوسي في تلخيص المحمل ص ١٢٩).

^(١٢) مكتوبة في الأصل هكذا .. "عليها حده" وأكرنا ما أثبتناه.

^(٣٣) المانوية: نسبة إلى مؤسسها ماني بن فالك، وفالك نشأ في أذربيجان - ثم انتقل إلى بابل وكان على عبادة الأصنام (نشأة الفكر - د. النشار - جزء ١ ص ١٨٩) وهم من القائلين أيضا بالتناسخ مثل السمنية وذلك أن ماني زعيمهم قال: "بأن الأرواح التي تفارق الأجسام نوعان: أرواح الصديقين وأرواح أهل الضلالة فأرواح الصديقين إذا فارت أجسادها سرت في عمود الصبح إلى النور الذي فوق الفلك فبقيت في ذلك العالم على السرور الدائم، وأرواح أهل الضلالة إذا فارت الأجساد وأرادت اللحوق بالنور الأعلى فلا تستطيع. وظهر ماني في عهد سابور بن أزد شير وكان راهبا متفلسفا. (راجع في ذلك المنية والأمل - للقاضي عبد الجبار جمع أحمد بن يحيى المرتضى تحقيق د. عصام الدين محمد ص ٣٢، الهامس، أيضا الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٦٢، أيضا غاية المرام للآمدى تحقيق د. حسن عبد اللطيف الشافعي ص ٢٠٦ وما بعدها، أيضا كتاب باب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول - لمحمد المكلاتي (ت ٦٢٦ هـ) تحقيق د. فؤيق حسين - تعليقات ص ٤٧٧).

^(٣٣٣) الديصانية: نسبة إلى مؤسسها ديسان أو برديسان وقد ظهر ديسان قبل ماني ومهد له، ويرى صاحب الفهرست (ابن النديم ص ٢٨٨) أن ديسان ظهر بعد مانيون بثلاثين عاما.

أمن ديسان بالأصليين القديمين / النور والظلمة. النور مختار أى يفعل باختياره، والشر مطبوع بفعل الشر اضطرارا. والنور عالم قادر حساس دراك، ومنه تكون الحركة والحياة. والظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لا فعل له ولا تمييز. والنور فعل واحد والظلام فعل واحد.. والنور لا تمييز في إدراكه وحواسه كلها متفقة فسمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد وكذلك الظلام، وسنجد هذه الفكرة لدى المعتزلة فيما بعد كما يقرر ذلك الدكتور النشار. (نشأ الفكر - ص ١٩٤ ج١)

لأنهما عرضان، فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجا إليه وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فإنهم قالوا: النور حى عالم قادر سميع بصير، والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو: يزدان^(****)، وفاعل الشر هو أهرمن^(*****)، ويعنون به الشيطان

^(****) يزدان: فى الغالب هى كلمة فارسية وتعنى قوى النور أو هو فاعل الخير وهو عندهم ملكا، والمجوس من الثنوية يذهبون إلى أن فاعل الخير هو يزدان.

^(*****) أهرمن: أيضا هى كلمة فارسية وتعنى قوى الظلام أو هو فاعل الشر وهو عندهم شيطانا، والمجوس من الثنوية يذهبون إلى أن فاعل الشر هو أهرمن.

وقد نشأت الثنوية من فكرة أخلاقية بحتة، ومن محاولة تفسير الشر فى العالم وبهذا أدى البحث فى الشر إلى تلمس الأصول التى يقوم عليها الخير والشر.

ولم يستطع حكماء العجم القدامى - كما يقول الدكتور النشار - فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوجد هما معا. إنما ارتفعوا بخيرية الصانع وطبيعته إلى أعلى مكان، كان لابد إذن من وضع مبدأ آخر ينتج الشر والعالم نزاع بين المبدأين أو بين القوتين، أما هاتين القوتان فهما النور والظلام وبالفارسية كما قلنا: يزدان، وأهرمن. واختلف حكماء الفرس فى فهم كل واحد من هذين المبدأين، هل هما قديمان؟ أم أن النور قديم والظلمة محدثة؟ ثم كيف حدث امتزاج النور بالظلمة؟ وهنا نجد الشهرستانى يقول: "أنهم جعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معاد". (الملل والنحل - جزء ٢ - ص ٦٠).

كما نجد الدكتور النشار يجيب على الأسئلة المطروحة سالفا ويقول: "أما كيف حدث الامتزاج؟.. لقد اختلفت الديصانية فرقتين: فرقة تقول أن النور خالط الظلمة باختيار منه لكى يصلحها ويعيدها نورا، فلما خالطها امتنع عليه الخروج فصار بفعل القبيح اضطرابا لا اختيارا.

وفرقة أخرى تقول: أن الظلام احتال حتى تشبث بالنور من أسفل ولذلك فإنه يحتاج إلى زمان لكى يتمكن من التخلص منه.

ولكن .. كيف يحدث التخلص؟ .. لا نجد شيئا واضحا فى هذا عند الديصانية بحيث يرى بعض الباحثين أن ديصان نفسه غنوصيا واضحا.

ونرى من ناحيتنا أن هذا الكلام كله يدخل تحت دائرة الغنوص الواضح الذى يرفضه الدين الإسلامى حيث أن الله تعالى خلق الكون كله، وخلق الخير والشر والنور والظلمة والله نور السموات والأرض، وله فى ذلك حكمة سبحانه وتعالى فما تراه شرا ربما يكون خيرا والعكس صحيح.

ويعود الدكتور النشار ويؤكد أنه من الثابت أن هرمونيوس بن ديصان رئيس الفرقة بدائية قد أدخل مزيجا من الغنوصية والأفلاطونية والرواقية فى المذهب وتقابل هذا المزيج الديصانى مع شيوخ الإمامية (من الشيعة) من أمثال هشام بين الحكم، والمعتزلة من أمثال النظام. (لمزيد من المعلومات عن الإمامية يراجع د. صابر أبا زيد - الإمامية الاثنى عشرية شخصيات وآراء دار الحضارة للطبع والنشر، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٨ م ص ٣٦ وما بعدها.

وإذا كانت الديصانية ممهدة لظهور المانوية فإن هناك فرقة ثالثة من الثنوية وهى المزدكية نسبة إلى

والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا ألهم إلا أن يراد بالخير من يغلب
خيره على شره، شره، وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا
يجتمعان - معا - في واحد لكنه غير ما لزم من مما ذكروا والأحكام والتجرد^(١٣) واستناد
كل شيء إليه دلائل للعلم والأخير عالم.

اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين
وجهان أورد المصنف أحدهما ومن استدلال الحكماء أيضا وجهان أورد المصنف
كليهما أما الاستدلال المتكلمين فالذى أورده المصنف هو أنه تعالى فاعل فعلا
محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم، أما الكبرى فبالضرورة وينبئ عليه بأن من
رأى خطوطا مليحة أوسع ألفاظا فصيحة ينبئ عن معاني دقيقة وأغراض صحيحة علم
قطعا أن فاعلها عالم، وأما الصغرى فلما ثبت من أنه خالق للأفلاك والعناصر بما فيهما
من الأعراض والجواهر وأنواع المعادن والنباتات وأصناف الحيوانات على اتساق
وأنظام وإتقان وإحكام يحار^(١٤) فيه العقول والأفهام، ولا يفى بتفاصيلها الدفاتر
والأقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية
وعلم الحيوان والنبات، مع إن الإنسان لم يؤت^(١٥) من العلم إلا قليلا ولم يجد إلى
الكثير سبيلا، فإن قيل إن أريد الإنتظام والإحكام من كل وجه بمعنى أن هذه الآثار
مرتبة ترتيبا لا خلل فيه أصلا وملائم للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور
ما هو أوفق منه وأصلح، فظاهر أنها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات
وأن أريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجعل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها
كذلك فإن تبريد الماء وتسخين النار ينتفعان بهما، قلنا المراد إشتغال الأفعال والآثار
على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على
وجه الكمال وإن استعمل بالعرض وعلى نوع من الخلل، وجاز أن يكون فوقه ما هو

مزدك فارس من نيسابور - المولود في أواخر القرن الخامس عام ٤٨٧هـ وقتل في سنة ٥٢٣هـ

(د. النشر نشأة الفكر ج١ - ص ١٩٠).

(١٣) في الأصل "تتجبر" والأصح "يحار" كما في بعض النسخ واللفظان صحيحان.

(١٤) في الأصل بدون الهمزة "يوت".

أكمل، والعلم بأن مثل ذلك لم يصدر إلا عن العالم ضرورى سيما إذا تكرر وتكثر، وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز^(١٥) فإن قيل قد يصدر عن بعض حيوانات العجم أفعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كما للنحل، وكثير من الوحوش والطيور على ما هو فى الكتب مسطور، وفيما بين الناس مشهور، مع أنها ليست من أولى العلم. قلنا لو سلم أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى إلى ذلك الباب بأن يجعلها الله تعالى عالمة بذلك، أو يلهمها حين ذلك الفعل، وأما الذى يورده المصنف فهو أنه تعالى قادر أى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور إلا مع العلم بالمقصد^(١٦)، وقد يتمسك فى كونه عالما بالأدلة^ص السمعية من الكتاب والسنة والإجماع، ويرد عليه أن التصديق بإرسال الرسل وإنزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور، وربما يجاب بمنع التوقف فإنه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما أخبروا به وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالما. والظاهر أن هذا مكابرة، نعم يتجه فى صفة الكلام على ما صرح به الإمام، وإما دليلا الحكماء:-

فالأول منهما - أن البارئ تعالى مجرد وكل مجرد عالم وقد مر الكلام فيه مستقصى.

والثانى - أنه تعالى عالم بذاته وإذا علم ذاته علم ما عداه جميعا.

أما الأول فلأن العلم عبارة عن حضور العلوم عند العالم وهو حاصل فى شأنه لأن ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته، وأما الثانى فلأنه مبدأ لجميع ما سواه أما بواسطة أو بدونها، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه أنا لا نزع^(١٧) أن العلم عبارة عما ذكرتم، ولو سلم فلم لا يجوز أن يشترط فيه التغير بين

(١٥) مكتوبة فى الأصل "جائز" بدون الهمزة وهكذا فى كل النسخ والمواضع.

(١٦) غير واضحة فى الأصل وأثرنا ما أثبتناه.

(١٧) غير واضحة فى الأصل وأثرنا ما أثبتناه.

الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها.

وأما أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الأخير أعنى وجهي الحكماء عام أى يدل على أنه تعالى عالم بجميع الموجودات، بخلاف الوجه الأول والثاني فإنهما يدلان على أنه تعالى عالم، ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة إلى جميع الموجودات، ولما أثبت أنه تعالى أشار إلى الجواب عن أدلة المخالفين وهم فرق منهم من قال أنه تعالى لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة، ونسبة الشيء إلى نفسه محال إذ لا تغاير هناك. والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة إلى المعلوم، ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة فإن هي تقتضى نسبة بينهما وبين المعلوم، ونسبة أخرى بينهما وبين العالم، وهما ممكنتان.

وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الأولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقيق هذه النسبة، وإلى هذا أشار بقوله: "والتغاير اعتباري" يعنى أن ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة، وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقيق النسبة. ومنهم من قال إنه تعالى ^ص لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لأن العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولاخفاء في أن صور الأشياء المختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الأحدي من كل وجه، والجواب إنما قد ذكرنا فيما سبق^(١٨) أن علمه تعالى بالأشياء ليس بارتسام صور الأشياء فيه بل بحصول الأشياء أنفسنا عنده، وكذلك علمنا بدواتنا وبالأمر القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا، وقد ذكرنا أيضا أنه أقوى من العلم بارتسام صور الأشياء ضرورة أن انكشاف الشيء على آخر لأجل حضوره بنفسه عنده أقوى من انكشافه عليه لأجل حضور

(١٨) وذلك في أوائل مبحث العلم - من المقصد الثاني.

مثاله عنده، وإلى هذا المعنى أشار بقوله: "ولا يستدعى العلم صور مغايرة للمعلومات عنده".

وقوله لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا، معناه ما ذكره بعض المحققين أن حصول الأشياء له حصول للفاعل، وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل، وذلك بالإمكان والوجوب أشد من الإمكان، ومنهم من قال أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة.

أما المتغيرة فلأنه إذا علم مثلاً أن زيداً في الدار الآن ثم خرج عنها فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله. والأول يوجب التغير في ذاته من صفة إلى أخرى، والثاني يوجب الجهل، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه. والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير إنما هو في الإضافات لأن العلم عندنا إضافة مخصوصة أو صفة حقيقية ذات إضافة.

فعلى الأول يتغير نفس العلم، وعلى الثاني يتغير إضافاته فقط، وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وإلى هذا أشار بقوله: "وتغير الإضافات ممكن"، قال الحكماء علمه تعالى ليس علماً زمانياً أي واقعاً في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة، فإنه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعاً في الحال وما حدث قبله أو بعده كان واقعاً في الحال، وما حدث قبله أو بعده كان واقعاً في الماضي والمستقبل، وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلاً فلا يكون ثمة حال وماضي ومستقبل؛ فإن هذه الصفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزء منه إذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان .. قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا؛ فمن كان علمه أزلياً محيطاً بالزمان وغير محتاج في وجوده إليه وغير مختص بجزء معين من أجزائه^ص لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل، فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع في الآن؛ وبعضها في الماضي؛ وبعضها في المستقبل بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً ابد الدهر؛ وتوضيحه إنه تعالى لما لم يكن

مكانيا كان نسبته إلى جميع الأمكنة على السواء فليس بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط، كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا إليه بالمعنى والاستقبال والحضور بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة على السواء. فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته، وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة^(١٩) إذ لا يتحقق لها بالنسبة إليه، ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات.

قال بعض الفضلاء^(٢٠) وهذا معنى قولهم أنه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات، وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال. كيف وماذا هبوا إليه من أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه؟

وأما الجزئيات المتشكلة فلأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية، والجواب أن إدراك المتشكل إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان العلم حصول الصورة، وأما إذا كان إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها ومنهم من قال أنه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها وإلا يلزم أن تكون تلك الحوادث ممكنة واجبة معا. والثاني باطل^(٢١) للتنافي بين الوجوب والإمكان بيان اللزوم أنها ممكنة لكونها حادثة وواجبة أيضا وإلا لا يمكن أن لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال، والجواب ما مر من أن العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيد الوجوب به ولو سلم فنقول أنها ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الإمكان بالذات، والوجوب بالغير، وإلى هذا أشار بقوله: "ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة".

(١٩) مكتوبة في الأصل بدون الألف "لكنه".

(٢٠) يقصد ابن سينا ومن حدا حدوه.

(٢١) غير واضحة في الأصل وأكرنا ما أثبتناه سياقاً للمعنى.

اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى حي، واختلفوا في معنى الحياة^(٢١): فقال جمهور المتكلمين أنها صفة توجب صحة العلم والقدرة، وقال الحكماء وأبو الحسين البصري^(٢٢) من المعتزلة أنها كونه بحيث يصح أن يعلم ويقدر ولها معنى آخر قد مر في مبحث الكيفيات النفسانية^(٢٣)، وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد^ص في وقت يدل على إرادته وليست زائدة على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء يعني أن تخصص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكل لا بد أن يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة^(٢٤). فذهب الأشاعرة إلى أنها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات، وذهب المصنف وجماعة من رؤساء المعتزلة كأبي الحسين والنظام^(٢٥) والجاحظ^(٢٦) والعلاف^(٢٧) وأبي القاسم البلخي^(٢٨)، ومحمود الخوارزمي^(٢٩)

(٢١) مكتوبة في الأصل "الحياة" وهكذا في أكثر من موضع - وهي لغة القرآن الكريم وليست خطأ وأكثرنا عليها "الحياة".

(٢٢) هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة وأحد الأعلام وله تصانيف عدة ومات عام ٤٣٦هـ. (أنظر وفيات الأعيان لأبن خلكان - الجزء الرابع - ص ٢٧١).

(٢٣) في الأمور العامة - المقصد الأول - في جميع النسخ من المخطوط.

(٢٤) الإرادة : "صفة توجب للحى حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه، فهي ميل يعقب اعتقاد النفع (التعريفات للجرجاني ص ١٠).

وفي المعجم "تصميم واع على أداء فعل معين ويستلزم هدفاً ووسائل لتحقيق هذا الهدف، والعمل الإرادي وليد قرار ذهني سابق. (المعجم الفلسفي ص ٧). والإرادة صفة من الصفات الإلهية مثلها مثل السمع والبصر والكلام وغير ذلك ... ويقول الإمام محمد عبده في رسالة التوحيد (ص ٣٩) : "الإرادة وهي صفة تخصص فعل العالم بأحد وجوهه الممكنة وهي مما يجب لواجب الوجود".

وعن معنى الإرادة الإلهية في القرآن الكريم - راجع حرية الإنسان في الفكر الإسلامي للدكتور / فاروق الدسوقي - ص ٣٥٣ - ٣٥٤ - الدعوة للنشر - ١٩٨٢ - اسكندرية.

(٢٥) النظام هو إبراهيم بن هاني البصري المعروف بإبراهيم بن سيار النظام ويكنى أبا اسحق وهو نموذج فريد بين المفكرين بعامة والمتكلمين بخاصة وهو من رجال المعتزلة (ت ٢٣١هـ) وهو يمثل دور الاعتزال في الفكر المعتزلي.

(أنظر في ذلك: آمالي السيد المرتضى جزء ١ ص ١٣٢، أيضاً: إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية - د. محمد عبد الهادي أبوريدة ص ٩).

- إلى أنها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعى واستدل المصنف على أن الإرادة ليست أمراً آخر سوى الداعى بأن هذا الأمر إن كان قديماً لزم تعدد القدماء وإن كان حادثاً احتاج تخصيص وجوده بوقت دون آخر غيره إلى أمر آخر، ولزم التسلسل.

أقول لزم التسلسل أو تعدد القدماء لازم على أى حال إذا كانت الإرادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعى أو أمر آخر زائداً عليه، وذلك ظاهر والنقل دل على إتصافه تعالى بالإدراك والعقل على إستحالة الآلات يعنى أن السمع دل على كونه تعالى سميعاً بصيراً، وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا محمد (ﷺ) والقرآن والحديث مملوء به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله، وأيضاً الإجماع منعقد

(٣٦) الجاحظ هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى - الشاعر المعروف وله مؤلفات عديدة فلسفية وأدبية منها: كتاب الحيوان والبيان والتبيين وفضائل المعتزلة، ولقد أخذ علم الكلام عن النظام، وتوفى ٢٥٥هـ. (راجع ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين - الجزء الأول - ص ٢٨٦ - ٢٨٧).

(٣٧) العلاف هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاف، المتكلم، كان شيخ البصريين فى الاعتزال ومن أكبر علمائهم. ت ٢٣٥هـ بسر من رأى (سامراء) (انظر ترجمته فى وفيات الأعيان لأبن خلعان الجزء الرابع ص ٢٦٥، أيضاً مروج الذهب للمسعودى الجزء الثانى ص ٢٩٨).

(٣٨) أبى القاسم البلخى: هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخى (أو الكعبى) من رجال الطبقة الثامنة المعتزلة كما فى طبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار (ضمن كتاب فضل الاعتزال - طبعة تونس ص ٢١٥ تقديم فؤاد سيد).

والكعبية كما يقول الاسفرايينى فى تبصيره - من اتباعه وكان يدعى فى كل علم وخالف قدرية البصرة فى أشياء منها: قوله بأن الله تعالى لا يرى نفسه ولا يرى غيره، وأن الله لا يسمع ولا إرادة له وغير لك (التبصير فى الدين - ص ٥٢).

وهم من مدرسة بغداد وله مؤلف وهو كتاب المقالات المشهور وأخذ الاعتزال عن الحسين الخياط وهو مبال للتشيع وتوفى عام ٣١٩هـ - (انظر أيضاً الفرق بين الفرق ص ١٦٦ للبغدادى، الممحل والنحل للشهرستانى جزء ١ ص ٩٧).

(٣٩) محمود الخوارزمى: هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر العلاف أبو القاسم الزمخشري الخوارزمى النحوى، اللغوى، المتكلم، المعتزلى، المفسر، يلقب جار الله لأنه جاور بمكة زمناً، ولد فى رجب سنة سبع وستين وأربعمائة بزمخشتر (قرية من قرى خوارزم). (انظر طبقات المفسرين للسيوطى ص ١٢٠).

وقال ابن خلكان فى وفياته: كان إمام عصره وكان متظاهراً بالاعتزال داعية إليه وله تصانيف منها: الكشف فى التفسير، وأساس البلاغة، والفائق فى غريب الحديث، ومات سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة. (وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٤، ص ٢٥٤).

عليه فلا حاجة إلى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية، وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا، وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت بالفعل لأن الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال. وهذه الحجة لا بد فيها من بيان أن الحياة في الغائب أيضا تقتضي صحة السمع^(٣) والبصر^(٤) وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره إمام الحرمين^(٥). طريق السبر والتقسيم فإن الجماد لا يتصف بقبول

(٣) السمع: هو قوة مودعة في العصب المفروش في مقر الصماغ تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماغ. (التعريفات للجرجاني ص ١٠٧) ويقول صاحب المبين: "وأما حاسة السمع عبارة عن قوة في عصبه سطح الصماغ الباطن من الأذن من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الأصوات الحادثة بواسطة تموج الهواء (المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الآمدي بتحقيق الدكتور حسن محمود عبد اللطيف - طبعة أولى ص ١٠٢).

(٣٩) البصر: هي القوة المودعة في العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان، ثم تفرقان فيتأديان إلى العين فتدرك بها الأضواء والألوان والأشكال. (التعريفات ص ٣٩) وأما حاسة البصر لدى الآمدي لعبارة عن قوة مرئية في العصب المجوفة من العين شأنها إدراك ما ينطبع فيها من صور أشباح الأجسام ذات الألوان المضيئة والمنعكسة في الرطوبة الجليدية بتوسط الأجسام المشعة أي التي لا لون لها فلا تحجب ما وراءها. والسمع والبصر هما صفتان من صفات الله تعالى. (المبين - ص ١٠٤ للآمدي). ويقول الله تعالى: "... وهو السميع البصير" وقيل أن السمع أفضل من البصر وقيل بالعكس والآية تشير إلى أن السمع أفضل من البصر لتقديمه عليه وحينئذ فالأعمى الذي يسمع خير من البصير الذي لا يسمع، والخيرية والأفضلية بالنظر للمنفعة المترتبة على كل. انظر في ذلك حاشية الدسوقي على أم البراهين للعلامة المحقق الشيخ محمد الدسوقي على شرح أم البراهين للإمام محمد السنوسي - دار إحياء الكتب العربية - ص ٨٣ - الطبعة الأولى - بدون).

والرازي يقول - في المحصل - "اتفق المسلمون على أنه - تعالى - سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه، فقالت الفلاسفة والكعبة وأبو الحسن البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا (الأشاعرة) والمعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان عن العلم. (انظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٧١). فالسمع والبصر من صفات الله تعالى مصداقا لقوله تعالى في محكم آياته: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" سورة الشورى آية ٤٣.

فاول هذه الآية تنزيه وآخرها إثبات، فصدرها يرد على المجسمة واضرابهم وعجزهما يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات.

(٣٠) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري ولد عام ٤١٩هـ في جوين من أعمال نيسابور ودرس على والده أبي محمد عبد الله ابن يوسف (ت ٤٣٩هـ) وكان فقيها أصوليا لغويا أدبيا، خرج من نيسابور (عام ٤٥١هـ) زمن محنة الأشاعرة على يدي الكندري إلى بغداد ولقب إمام الحرمين حيث استقر أربع سنوات في مكة والمدينة وعاد إلى نيسابور عام ٤٥٥هـ ودرس بالمدرسة النظامية إلى آخر حياته وتوفي عام ٤٧٨هـ وله مؤلفات عديدة في أصول الفقه وعلم الكلام ومن أهم مؤلفاته كتاب

السمع والبصر، وإذا صار حيا يتصف به إن لم تقم به آفة ثم إذا سيرنا صفات الحى لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا، ولزم القضاء بمثل ذلك حق البارى تعالى وأيضا لا سبيل إلى بيان استحالة النقص والآفة على البارى تعالى الإجماع المستند؛ وأيضا لا سبيل إلى بيان استحالة النقص والآفة على البارى تعالى سوى الإجماع المستند حجته إلى الأدلة السمعية ولا خفاء فى ثبوت الإجماع وقيام الأدلة السمعية ولا خفاء فى ثبوت الإجماع وقيام الأدلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا. فلا نقول على الإجماع فى هذه المسألة بل على الأدلة السمعية القطعية فى هذه المسألة ابتداء لأن الظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى من الظواهر الدالة على حجية الإجماع إذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا إلى دفعها، وإن أثبتنا حجية الإجماع بالعلم الضرورى من الدين فذلك العلم الضرورى ثابت فى المسألة^{٣٧} التى نحن فيها سواء بسواء.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري^(٣١) إلى أن السمع نفس العلم بالمسموع، والبصر نفس العلم بالمبصر، وذهب سائر المتكلمين إلى أنهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على أنه تعالى منزّه عن الآلات فإن كان السمع والبصر علمين بمتعلقتهما على ما ذهب إليه الشيخ فلا إشكال، وإن كانا صفتين زائدتين عليه كما هو رأى الجمهور نقول الاحتياج لنا إلى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا، وذات البارى تعالى لبرأته عن القصور يحصل له بلا آلة، ما لا يحصل لنا إلا بها، واحتج النافى للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين:

الإرشاد فى أصول الفقه، والبرهان والشامل فى أصول الفقه، والبرهان والشامل فى أصول الدين... إلخ ويعتبر أستاذ الإمام أبو حامد النزائى (انظر : طبقات الشافعية جزء ٢ ص ٢٥٣، أيضا : الجوينى إمام الحرمين للدكتورة فؤيدة حسين من سلسلة إعلام العرب ص ٣٩، أيضا علم الكلام - الأشاعرة - لأستاذنا الدكتور أحمد صبحي - هامش ص ١١٧).

(٣١) هو أبو الحسن على بن إسماعيل بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن موسى بن هلال بن موسى الأشعري (صاحب الدور المعروف يوم التحكيم بين الإمام على ومعاوية) ولد بالبصرة عام ٢٦٠هـ وصاحب فرقة الأشاعرة ومؤلفاته كثيرة وكشف عن اتجاه معارض لكل من المعتزلة والشيعة وأهمها: الإبانة عن أصول الديانة، واللمع من الرد على أهل الزيغ والبدع، مقالات الإسلاميين، استحسان الخوض فى علم الكلام وغيرها وكلها منشورة (المزيد من التفصيل أنظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج١ ص ٣٢٦، مذهب الإسلاميين للدكتور بدوى ج ١ ص ٥٥٥، الفهرست لابن النديم ص ١٨١. إلخ).

الأول : أنهما تأثرا لحاسته عن المسموع والبصر أو مشروطان به كسائر الاحساسات وأنه محال في حقه تعالى. والجواب منع المقدمة الأولى إذ لا يلزم من حصولها مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر، أو مشروطين به وأن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلا نسلم أنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتها فجاز أن لا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا به.

الثاني - "إن إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول، والجواب أن كلا منهما صفة قديمة له متعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام، تواتر عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور؛ ولا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلماً، وإنما الخلاف في معنى كلامه، وفي قدمه وحدوثه وذلك لأن ههنا قياسين متعارضين:

أحدهما: إن كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له قديم فكلامه تعالى قديم.

وثانيهما : إن كلامه تعالى ^(٣٦) مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث. فاضطروا إلى القدح في أحد القياسين ومنع بعض المقدمات غرورة امتناع حقية النقيضين.

فالحنبلة ^(٣٧) قالوا كلامه تعالى حروف وأصوات يقومان بذاته تعالى، وأنه قديم بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا بالجلد والغلاف أيضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء يصححوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني.

^(٣٦) مكتوبة في الأصل بدون الهمزة.

^(٣٧) هم أصحاب أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل هلال الشيباني ولد ببغداد عام ١٦٤ هـ وتوفي عام ٢٤١ هـ بنفس المدينة. والحنابلة إحدى فرق أهل السنة وأحمد بن حنبل صاحب أحد المذاهب الفقهية

والكرامية^(٣٤) وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروف وأصوات وسلموا أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني، وقدحوا في كبرى القياس الأول.

والمعتزلة قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف كما ذهب إليه الفرقان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقه الله تعالى في غيره ص/ ١٠ كجبريل أو النبي (صلعم). ومعنى كونه تعالى متكلماً أنه خلق الكلام في بعض الأجسام وهو حادث كما ذهب إليه الكرامية فهم أيضاً صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الأول.

والأشاعرة - قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسى وهو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف وهو قديم، فهم صححوا القياس الأول وقدحوا في صغرى القياس الثاني. والمعتزلة تمسكوا بوجوه:-

الأول : إنه علم بالضرورة من دين النبي (صلعم) حتى العوام والصبيان أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد إجماع السلف وأكثر الخلف.

الثانى : أن ما أشتهر وثبت بالنص والإجماع من خواص القرآن إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم، وتلك الخواص كونه ذكراً لقوله

=الأربعة المعروفة. وأثيرت مشكلة كلام الله وخلق القرآن زمن المأمون وامتنح فيها الحنابلة وكانت تكية أو مخنة الحنابلة ونهاية فرقة المعتزلة كما هو معروف.

^(٣٤) وهم التابع أبى عبد الله محمد كرام أما عن سنة مولده فلم يحددها أى مؤرخ من المؤرخين اللهم إلا المستشرق الفرنسى "ماسينيون" الذى ذكر أنه ولد بالتقريب عام ١٩٠ هـ وكان من زهاد سجستان واغتر جماعة بزهده ثم أخرج وأصحابه من سجستان فساروا حتى انتهوا إلى غرجه فدعوا أهلها إلى اعتقادهم فقبلوا أقوالهم وبقي ذلك المذهب فى تلك الناحية. ومن أهم فرقهم : الهيصمية الذى يعتقدون أن الله تعالى جسم وجوهر ومحل حوادث (انظر اعتقادات الرازى ص ١٠١) أيضاً التجسيم عند المسلمين "مذهب الكرامية" للدكتورة سهير مختار وهى رسالة للماجستير - ص ٤٥-٦٦.

تعالى: "وهذا ذكر مبارك" (٣٥) وقوله تعالى: "وانه لذكر لك ولقومك" (٣٦)، عربيا لقوله تعالى: "إنا أنزلناه قرآنا عربيا" (٣٧) منزلا على النبي (صلعم) بشهادة النص من تلك الآية وأمثالها، وإجماع الأمة مقروءا بالأسن للإجماع مسموعا بالأذان للإجماع، ولقوله تعالى: "... حتى يسمع كلام الله" (٣٨) مكتوبا في المصاحف للإجماع فإن قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والأشكال لا اللفظ والمعنى؛ قلنا بل اللفظ لأن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم للمثبت في المصحف هو الصور والأشكال، مقرونا بالتحدي لكونه معجزا إجماعا مفصلا إلى السور والآيات لقوله تعالى: "كتاب أحكمت آياته ثم فصلت" (٣٩)، قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لأنه أما رفع أو انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، واردا على عقيب إرادة التكوين لقوله تعالى: "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (٤٠).

إذ معناه إذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون، وقوله كن أمر؛ وهو قسم من كلامه متأخر عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزءا له وجوابهما أنه لا نزاع في إطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين والفقهاء وإليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم وإطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد أنه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع ص^{١٧} هذه

(٣٥) سورة الأنبياء آية ٥٠ والآية بالكامل: "وهذا ذكر مبارك أنزلناه أفأنتم له منكرون"

(٣٦) سورة الزخرف آية ٤٤ والآية بالكامل: "وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون"

(٣٧) سورة يوسف آية ٢ والآية بالكامل: "إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون"

(٣٨) سورة التوبة آية ٦ والآية بالكامل: "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله"

(٣٩) سورة هود آية ١ والآية بالكامل: "كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير"

(٤٠) سورة النحل آية ٤٠، وهناك آيات تحمل نفس أمر التكوين والأمر مثل: آية ٨٢ من سورة يس، آية ١١٢ من سورة البقرة.

الألفاظ غير الله تعالى لكان هذا الإطلاق بحاله بل لأن له اختصاصا آخر به تعالى، وهو أنه اخترعه بأنه أوجد أولا الأشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: "بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ" (٤١)، والأصوات في لسان الملك لقوله تعالى: "إنه لقول رسول كريم" (٤٢). ثم اختلفوا ف قيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اختراع الله تعالى فيه حتى أن من يقرأه كل أحد سواء بلسانه يكون مثله لا عينه والأصح أنه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ أى قارئ كان نفسه لا مثله، وهكذا الحكم فى كل شعر وكتاب ينسب إلى مؤلفه فإن قيل إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل أحد منا يسمع كلام الله تعالى، وكذا إذا أريد به المعنى الأزلى وأريد بسماعه فهم من الأصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى (عليه السلام) بأنه كليم الله تعالى؟ قلنا فيه أوجه:-

أحدهما: وهو إختيار الإمام حجة الإسلام أنه سمع كلامه الأزلى بلا صوت وحروف كما يرى فى الآخرة ذاته تعالى بلاكهم وكيف، وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة.

وثانيا: أنه سمع بصوت جميع الجهات على ما هو خلاف العادة.

وثالثها: أنه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله أنه أكرم موسى (عليه السلام) فأفهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لأحد من خلقه، وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدى (٤٣)، والأستاذ

(٤١) سورة البروج آية ٢١، ٢٢.

(٤٢) سورة التكويد آية ١٩، وأيضاً سورة الحاقة آية ٤٠.

(٤٣) أبو منصور الماتريدى هو: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى ولد بما تيريد وهى [محلّه من محلات سمرقند]، شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر، ومؤسس للمذهب الماتريدى ومن أهم مؤلفاته: (١) كتاب التوحيد - مخطوط بجامعة كمبردج رقم ٣٦٥١ وقد حقق الدكتور فتح الله خليل هذا المخطوط - بيروت سنة ١٩٧٠م (٢) تأويلات أهل السنة - مخطوط بدار الكتب المصرية - رقم ٨٧٣ تفسير.

أبو اسحق الاسفراييني^(٤٤) وعلى التقديرين يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع، وعلى كل بعض من ابغاضه، وبالجمله فما يقال إن المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباستبار الوحدة النوعية وما يقال إنه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له، وإنما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباستبار الوحدة الشخصية وما يقال أن كلام الله تعالى ليس قائما بلسان أو قلب ولا حال في مصحف أو لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الأزلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب أو مصحف وإن كان المراد هو اللفظي رعاية للتأديب واحترازا عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي على أن إطلاق اسم المدلول على الدال وكذا إجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل: سمعت هذا المعنى من فلان، وقرأته في بعض الكتب، وكتبته يدي.

الثالث: إن كلامه ^ص تعالى لو كان أزليا لزم الكذب في إخباره لأن الأخبار بطريق الماضي^(٤٥) كثير في كلامه تعالى مثل: "إنا أرسلنا نوحا، وقال موسى، وعصى فرعون .. إلى غير ذلك، وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور على السبق على الأزل فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سيأتى. والجواب أن كلامه في الأزل لا يتصف بالماضى والحال والمستقبل لعدم الزمان^(٤٦)، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعليقات وحدوث

وقد أفرد أستاذنا الدكتور/ عبد الفتاح فؤاد مؤلف ضخيم بعنوان / الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية - ج ١ - الباب الثالث عن الماتريدية موضعا نشأتهم ومذهبهم ومنهجهم .. يراجع من ص ٢٢٢ - ٢٩٢ - دار الدعوة للطبع والنشر اسكندرية الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧م.

^(٤٤) هو الأستاذ: أبو اسحق إبراهيم بن محمد إبراهيم بن مهران الاسفراييني، الفقه الشافعي، المتكلم الأصولي على مذهب الأشعري - توفيق عام ٤١٨هـ ١٠٢٧م. ومن أهم مؤلفاته التبصير في الدين.

^(٤٥) المضى = الإعلان أو الإخبار عن حدث وقع في الماضي.

^(٤٦) إن الكلام الإلهي أو كلام الله تعالى لا يخضع لمقولة الزمان في يفصل بشأنه بين ماضى وحاضر ومستقبل، وإنما يستوى بالنسبة له كل هذه العناصر الزمنية (الماضى والحاضر والمستقبل).

والزمان كمصطلح فلسفي عبارة عن ما به تقدير الحركات، والآن عبارة عن نهاية الزمان. وإن شئت قلت: هو

الأزمنة والأوقات، وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلى مدلول اللفظي عسر جدا، وكذا القول بأن المتصف بالمضى وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم.

الرابع : إن كلامه يشتمل على أمر ونهى وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان أزليا لزم الأمر بلا مأمور والنهى بلا منهى والإخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب، وكل ذلك سفيه وعبث لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس، وأجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان^(٤٧) بأن كلامه في الأزل ليس بأمر ولا نهى ولا خبر وغير ذلك. وإنما يصير^(٤٨) أحد الأقسام فيما لا يزال فإن قيل وجود الجنس^(٤٩) من غير أن يكون أحد الأنواع^(٥٠) غير معقول وانصراف التغير على القديم محال، قلنا هو أراد أنه أمر واحد يعرض له التنوع بحسب التعليقات الحادثة من غير أن يتغير هو نفسه، وقد يجاب بأن السفيه أو العبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم، وأمر في عدمه، وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا؛ كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي أخبره صادق بأنه سيولد وكما في خطاب النبي عليه

ما يتصل به الماضي بالمستقبل.

(النظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء .. لسيف الدين الأمدي ص ٩٦ - بتحقيق د. حسن عبد اللطيف)، أيضا د. صابر أبا زيد: فكرة الزمان عند إخوان الصفا "دراسة تحليلية نقدية" بتصدير أ. د. / عاطف العراقي - مكتبة مدبولي الطبعة الأولى سنة ١٩٩٥ م.

(٤٧) لم يتضح لنا من هو المقصود من خلال كتب رجال الطبقات والتراجم. ولعله أحد المتكلمين في ذلك العصر

(٤٨) مكتوبة في الأصل بدون الياء "يصر".

(٤٩) غير واضحة في الأصل وأكرنا ما أثبتناه.

(٥٠) تعقيب: الجنس: هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع كالحى، وكنس الأجناس أو الجنس العالى هو الذى ليس فوقه جنس وتحتة اجناس كالجوهر، وهناك الجنس المتوسط وهو الذى لوفه جنس وتحتة جنس كالحساس والجنس الأدنى أو القريب اصغر الأجناس ما صدقا ولا ينطوى إلا على أنواع ويقابل الجنس العالى أو البعيد "المعجم الفلسفى ص ٦٢، انظر أيضا تعريفات الجرجاني ص ١٤٦).

السلام بأوامره ونواهيهِ كل مكلف يولد إلى يوم القيامة^(٥٠)، إذا اختصص خطابه بأهل عصره وثبوت الحكم ممن عداهم بطريق القياس بعيداً جداً. نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصداً والغائبين والمعدومين ضمناً وتبعاً ليس من السفه في كل شيء لكان شيئاً، وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في أن معناه أن المعدوم مأمور في الأزل^(٥١) بأن يتمثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود أو المعدوم ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً.

الخامس: أن الأمر لو كان أزلياً لكان أبدياً^(٥٢) لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل^(٥٣) إجماعاً.

السادس^{ص ١٣٧}: أن الكلام لو كان أزلياً لأستمر أزلياً وأيداً لما ذكرنا آنفاً فلم يختص مكالمة موسى عليه السلام^(٥٤) بالطور^(٥٥) وهو باطل إجماعاً.

وجوابهما أن الكلام وإن كان أزلياً لكان تعلقاته بالأشخاص والأفعال حادثة بإرادة من الله تعالى واختياراً، فتعلق الأمر بصلاة زيد مثلاً بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى على نبينا وعليه السلام في الطور، وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم، وهو أن القديم يستوى نسبته إلى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم

(٥٠) غير واضحة في الأصل وآثرنا ما أثبتناه.

(٥١) الأزل = Eternité استمرار الوجود في أزمنة ماضية لا متناهية فهو لا أول له ويقابل الأبد أو عبارة أخرى سرمدى، والأزلى: الذى لم يكن ليس والذى يكن ليس لا عله له فى الوجود، وهو ما لا يكون مسبوقاً بالعدم. (التعريفات للجرجاني، ص ٣، ١٢).

(٥٢) الأبد: مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة وهو الشيء الذى لا نهاية له. والأبدى: ما لا يكون منعدماً. والأبد Eternité استمرار الوجود فى أزمنة مستقبلية لا متناهية فهو لا آخر له، ولا يطرأ عليه العدم ويقابل الأزل. (المعجم الفلسفى - حرف الألف - التعريفات للجرجاني ص ١٢).

(٥٣) مكتوبة فى الأصل: بطل.

(٥٤) مكتوبة فى الأصل بدون الألف "السلم".

(٥٥) الطور جبل فى شبه جزيرة سيناء بمصر وهو مذكور فى القرآن الكريم.

فيتعلق الأمر والنهى بكل فعل حتى يكون المأمور منهياً وبالعكس، واللازم باطل قطعاً، وهذا الوجه منهم إلزامي على الأشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعليق الأمر بما يتعلق به النهى وبالعكس، اختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل على أنه تعالى متكلم بأن قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الله الحروف والأصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف البارى تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني، ولا شك أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه به ونقص، واتصاف بأضداد الكلام وهو على الله تعالى محال.

وإن نوقش في كونه نقصاً سيما إذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في أن المتكلم أكمل من غيره ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق.

والأشاعرة قالوا: المتكلم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بأن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً وأن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوتاً. وإنا إذا سمعنا قائلاً يقول: "أنا قائم" نسميه المتكلم وأن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام بل وإن علمنا أن الموجد هو الله تعالى كما هو رأي أهل الحق وحينئذ^(٩٦) فالكلام القائم بذات البارى تعالى لا يجوز أن يكون الحسى، أعنى المنتظم من الحروف المسموعة لأنه حادث ضرورة أن ابتداء وانتهاء، وأن الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالأول مشروط بانقضائه فيكون له أول فلا يكون قديماً؟ والحرف الأول أيضاً لما كان له إنقضاء لا يكون قديماً لامتناع سريان^(٩٧) العدم على القديم، فالمجموع المركب منهما لا يكون قديماً، والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى. فتعين أن يكون هو المعنى إذ ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذى يسمى بالكلام النفسى.

(٩٦) كلمة غير واضحة في أصل المخطوط والرتنا ما أثبتناه سابقاً للمعنى.

(٩٧) مكتوبة في الأصل "طريان" والأصح كما أثبتنا "سريان".

فإن من يورد صيغة أمر أو نهى أو نداء أو استخبار أو إخبار أو غير ذلك يجد في نفسه ^(٩٨) معاني ^(٩٩) لعبع عنها بالألفاظ التي يسميها بالكلام الحسى. فالمعنى الذى يجده في نفسه ويدور في خلدده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات، ويقصد المتكلم حصوله في السامع ليجرى على موجه هو الذى نسميه الكلام النفسى وحديثه وأنكره المصنف، وقال: "النفسانى أى كلام النفس غير معقول"، وقد شرحناه في مبحث المسموعات فليرجع إليه من أراد ^(١٠٠) الإطلاع عليه ولصاحب المواقف ^(١٠١) كلام في تحقيقه كلام الله محصلة أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعرى لما قال: "الكلام هو المعنى النفسى" فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده.

وأما العبارات فإنما يسمى كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو كلام حقيقى ^(١٠٢) حتى صرحوا بأن اللفظ حادث على مذهبه أيضاً. لكنها ليست كلاماً حقيقياً ^(١٠٣)، وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلاماً حقيقياً إلى غير ذلك مما لا يختفى على المتفطن فى الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى.

(٩٨) مكتوبة فى الأصل بالـ "النون" والأصح أن تكتب بالياء "معانى".

(٩٩) وذلك من المقصد الثانى فى المخطوط حيث يتحدث المصنف عن المسموعات والمبصرات والمشهورات والملموسات وغير ذلك من الأمور.

(١٠٠) وهو عضد الدين الإيجى (عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الفار بن أحمد الإيجى الشيرازى الملقب بعضد الدين) ولد بأيج من نواحى شيراز سنة ٦٨٠ أو ٧٠٠ هـ وتوفى سنة ٧٥٦ هـ، ومن أهم مؤلفاته كتاب المواقف الذى وصل به إلى ذروة ما بلغه علم الكلام عند الأشاعرة.

(١٠١) "كلام حقيقى" الأصح حيث أنها موجودة فى الأصل بدون الياء.

(١٠٢) مكتوبة فى الأصل "كلاما حقيقه" والأصح "كلاما حقيقياً".

فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالأسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الأدلة، فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جميعاً بين الأدلة، وهذا الذى ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو^(٣٧) أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته، وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى^(٣٨) فى كتابه المسمى بنهاية الإقدام، ولا شبهة فى أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة.

"أقول": المفاسد التى ذكر أنها تلزم على ما فهم الأصحاب من كلام الشيخ هى التى ذكرناها فى الوجهين الأول والثانى من وجوه المعتزلة".

والجواب أيضاً ما ذكرناه فليتذكر، ومن أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف إنما يكفر لو اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من مخترعات البشر، أما إذا

(٣٧) مكتوبة فى الأصل بالألف، ويجب أن تكتب هكذا بدون الألف.

(٣٨) هو أبو الفتح محمد بن أبى القاسم عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى المتكلم على مذهب الأشعرى، كان إماماً مبرزاً فقيهاً متكلماً تفقه على أحمد الخوافى وأبى نصر القشبرى وغيرهما، وقرأ الكلام على أبى القاسم الأنصارى - ولد ببلده تسمى شهرستان بين نيسابور وخوارزم من إقليم خراسان عام ٤٢٩هـ / ١٠٨٢م، وعمل مدرساً بالمدرسة النظامية عام ٥١٠هـ وتوفى عام ٥٤٨هـ عن ٦٦ سنة.

ومن أهم مؤلفاته: ١- كتاب الملل والنحل "ولدينا نسخة على هامش الفصل لابن حزم الأندلسى - طبعة سنة ١٣٨٢هـ". ٢- كتابة نهاية الإقدام فى علم الكلام وهو الكتاب المشار إليه فى متن المخطوط - تحقيق المستشرق الفريد جيوم. ٣- كتاب مصارعة الفلاسفة تحقيق الدكتور / سهير مختار.

٤- كتب أخرى ورسائل فى الرد على الفلاسفة منها رسالة فى اعتراضات الشهرستانى على كلام ابن سينا بالإضافة إلى رسائل فى العلم الإلهى .. وغيرها.

وشهرستان: لفظة عجمية وهى مركبة من شهر، واستان. فمعنى شهر مدينة، ومعنى الاستان الناحية فكان يقال: مدينة الناحية.

(انظر فى ذلك وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٤ ص ٢٧٣، ٢٧٥، وطبقات السبكى ج ٤ ص ٧٨، أيضاً معجم البلدان لياقوت الحموى، والشذرات ج ٤ ص ١٤٩..)

اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى
هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بأن أوجد
فى لسان الملك أو فى لسان النبى ^ص (صلعم) وأوجد نقوشاً دالة عليه فى اللوح
المحفوظ فليس من الكفر فى شىء بل هو مذهب أكثر الأشاعرة فلا ينبغى أن
يتوهم كونه كفراً وما ذكره من أن ترتب الحروف إنما هو فى التلفظ دون الملفوظ
فذلك أمر خارج عن طور العقل وما ذلك إلا مثل أن يتصور حركة تكون أجزاؤها
مجتمعة فى الوجود، ولا يكون لبعضها تقدم على بعض، وإنتفاء القبح يدل على
صدقه.

اتفق المسلمون على أن الكذب فى كلامه تعالى محال، أما المعتزلة
فلوجهين أشار المصنف إلى أولهما: وهو أن الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من
قبيل الأفعال دون الصفات لأن الكلام عندهم كما ذكرنا آنفاً هو عبارة عن خلق
الألفاظ الدالة على المعانى المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو
بناء على أصلهم فى إثبات العقل بحسن الأفعال وقبحها.

الثانى: أنه ينافى مصلحة العالم لأنه إذا جاز وقوع الكذب فى كلام الله
تعالى ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة
والأولى وفى ذلك فوات مصالح لا تحصى، والاصح واجب عليه تعالى عندهم فلا
يجوز إخلاله به.

وأما الأشاعرة فلو جوه:-

أولهما: أنه نقص والنقص على الله تعالى محال إجماعاً، وأيضاً فيلزم أن
تكون نحن أكمل منه تعالى فى بعض الأوقات، أعنى وقت صدقنا وكذبه تعالى -
قيل هذا الوجه - إنما يدل على صدق الكلام النفسى الذى هو صفة قائمة بذاته
تعالى ولا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا؛ ولا يدل على صدقه فى الكلام
اللفظى الذى يخلقه فى جسم دالاً على معنى مقصود منه لأنه على ذلك التقدير يلزم
النقص فى فعله تعالى ولا فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى فيه. وهم لا

يقولون به اللهم إلا أن يقصدوا ذلك إلزام المعتزلة مع أن الأهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي.

"أقول": مرجع الصدق والكذب إنما هو المعنى دون اللفظ. ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي، ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعاً إلى كذب الكلام النفساني ولزم النقص في صفته تعالى.

الثاني: أنه لو اتصف بالكذب لكان قديماً إذ يقوم الحادث بداته تعالى فيلزم أن يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب وإلا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، واللازم هو امتناع الصدق عليه باطل فإننا نعلم بالضرورة من علم شيئاً أمكنه أن يخبر^{١٧٥} عنه ما هو عليه.

"أقول": لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى أيضاً بأن يقال إنه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديماً فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق، لكننا نعلم ضرورة أن من علم شيئاً أمكنه أن يخبر عنه لا على ما هو عليه فإن قيل الإخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعاً إلى الوجه الأول قيل هذا الوجه الأول بأن يقال كذب الكلام اللفظي راجع إلى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفاً وكذب الكلام النفسي قديم فكذب الكلام اللفظي أيضاً قديم، ويلزم ما ذكر من المحذور ولأنهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فإن يجوزوا حدوث صفة اللفظي أعني حدوث كذبه لكان أولى، وقبول العقول أخرى.

الثالث: وهو معتمد الأصحاب لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً ولبرأته عن المناقشات إجماع العلماء والأنبياء عليهم السلام، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلاً عن صدقه، ووجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقياً مستمراً وجوده أزلاً وأبداً.

واختلفوا فى أن البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى تكون الصفات ثمانية أم لا؟ فذهب الشيخ الأشعرى واتباعه إلى الأول لأن الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معنى البقاء كما فى العالم والقادر لأن البقاء ليس من السلوب والإضافات وهو ظاهر وليس أيضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه إذ الوجود متحقق دونه كما فى أن الحدوث ونقض بالحدوث، فإنه غير الوجود لتحقيق الوجود بعد الحدوث.

"أقول: حله أن البقاء وجود مخصوص فإنه وجود مستمر كما أن الحدوث أيضا كذلك فإنه وجود بعدم العدم، وذهب الأكثرون إلى أنه ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف، وأشار إليه بقوله: "ونفى الزائد"، واستدلوا عليه بوجوه: -
أحدهما: أن المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثانى.

وثانيها: أن الواجب لو كان باقياً بالبقاء الذى هو ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لأن ما من موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة أن ما بالذات لا يزول أبداً وإذا فسر البقاء بصفة يعلل بها الوجود^{١٧٢} فى الزمان الثانى لكان لزوم المحال أظهر لأنه يؤل إلى أن الواجب موجود فى الزمان الثانى لأمر سوى ذاته، وأعترض صاحب الصحائف^(١٧٣) بأن اللازم ليس إلا افتقار صفة إلى صفة أخرى نشأت من الذات، ولا امتناع فيه كالإرادة فإنها تتوقف على العلم، والعلم على الحياة، ورد بأن افتقاره فى الوجود إلى أمر سوى الذات ينافى الوجوب بالذات، أقول فيعود إلى الوجه الأول إذ لا بد فى إتمامه من أن البقاء وجود خاص فباقى المقدمات مستدرك.

وثالثها: أن الذات لو كان باقياً بالبقاء لا بنفسه فإن افتقر صفة البقاء إلى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل من الزمان الثانى على الآخر، وأن افتقر الذات

(١٧٢) يقصد الشارح بصاحب الصحائف "تصير الدين الطوسى صاحب التجريد".

إلى البقاء مع استغناؤه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات حتى^(٣١) وإن لم يفتر أحدهما إلى الآخر بل اتفق تحققهما معاً كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لأن كلاً من الذات والبقاء يكون مستغنياً عما سواه، إذ لو افتقر البقاء إلى شيء لا يفتر إلى الذات ضرورة إفتقار الكل إليه، والمستغنى عن جميع ما سواه واجب قطعاً، هذا مع أن ما فرض من عدم افتقار البقاء إلى الذات محال لأن افتقار الصفة إلى الذات ضروري.

ورابعها: إن البقاء لو كان صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء، ويتسن فإن قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائداً عليه حتى يتسن. قلنا محال يجوز أن يكون البارئ تعالى باقياً ببقاء هو نفسه، والشريك يعنى وجوب يدل على نفى الشريك في الوجوب أى لا يمكن تعدد الواجب وإلا فالتعين الذى به الامتياز إن كان نفس الماهية الواجبية أو معللاً بها أو يلزمهما فلا تعدد، وأن كان معللاً بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لإمتناع إحتياج الواجب في تعيينه إلى أمر منفصل لأن الإحتياج في التعين يقتضى الإحتياج في الوجود. إذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد.

"أقول: هذا من قبيل إشتباه المفهوم بما صدق عليه فإن الماهية الواجبية أريد بها في أول شقى الترديد مفهومها، وفي الآخر ما صدقت هي عليه، ورد المنع على اللزوم فإنه يجوز أن يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته فلا محذور، وكذا قوله: "وإن كان معللاً بأمر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات" إن أريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فإنه يجوز^{١٨٧} أن يكون تعين كل واجب معللاً بأمر منفصل عن المفهوم الواجب.

أعنى ذات الواجب فلا محذور، لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لأننا نقول: محال تكون شقاً خامساً نختاره في الجواب، وأيضاً لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة أما أن تكون بين الوجوب

(٣١) غير واضحة في الأصل وأكرنا ما ألبتناه تمشياً مع سياق المعنى.

والتعين لزوم أولاً فإن لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لأن كل موجود متعين، أو جواز التعين بدون الوجوب، وهو يناهض كون الوجوب ذاتياً بل يستلزم كون الواجب ممكناً حيث تعين بلا وجوب، وإن كان بين الوجوب والتعين لزوم فإن كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب، وإن كان التعين بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب. لأن التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد بدونه، وإن كان التعين والوجوب لأمر منفصل لم يكن الواجب واجباً بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في أحدهما إلى أمر منفصل وهو ظاهر.

"أقول": قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه أن تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب إنما هو على تقدير كون المعلول موجوداً خارجياً، والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من أن الوجوب من الأمور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه. لأن أحدهما وجوب الذات والآخر وجوب التعين، وأيضاً قوله: إما أن يكون بين الوجوب والتعين لزوم أو لا إن أراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار أن لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله: "إن جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون المعين" قلنا ممتنع، وإنما لو سلم يلزم لو لم يكر هناك تعين آخر، وأن أراد بالتعين أحد التعينين لا على التعينين فقوله:

"وإن كان التعين بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب" ممتنع قوله لأن التعين المعلول لازم غير متخلف، قلنا مسلم لكن لزوم أحد التعينين لا على التعين لا يناهض التعدد وهو - أعني وجوب الوجود - يدل على نفى المثل أيضاً أي الواجب لا يكون له مثل وإلا لكان لكل من المثليين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركيب الواجب كما سيأتي^{١٧}. لكن الواجب لا يكون وجوده عارضاً لما تقدم بيانه، ويدل على نفى التركيب أيضاً بمعانيه يعنى

التركيب من الأجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الأجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا أن الواجب لا يكون مركباً ذهنياً ولا خارجاً، وعلى نفى الضد أيضاً لأن الضد يقال لمشارك في الموضوع متعاقب، والواجب لا يكون في الموضوع، وعلى نفى التحيز أيضاً يعني أن الواجب لا يكون متحيزاً ولا لزم إمكان الواجب، ووجوب الممكن لأنه لو كان في مكان^(٣٧) لكان محتاجاً إليه ضرورة والمحتاج إلى الغير ممكن فيلزم إمكان الواجب، ولكان المكان مستغنياً عنه لأن المكان قد يوجد بدون المتمكن لإمكان الخلاء^(٣٨)، والمستغنى عن الواجب يكون مستغنياً عما سواه إذ لو احتاج إلى الغير فذلك إما واجب أو ممكن محتاج إلى الواجب، وعلى التقديرين يلزم الاحتياج إلى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن.

"أقول": اللازم من تحيز لواجب هو الاحتياج إلى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج إلى الغير في الوجود لا في أمر آخر غيره فلا يلزم إمكان الواجب، وأيضاً استغناء المكان عن المتمكن في وجوده ممتنع قوله لأن المكان قد يوجد بدون المتمكن فلنا مسلم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في

(٣٧) المكان: space عبارة عن السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجرم المحوى كالسطح الباطن (المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الآمدى - تحقيق د. حسن الشافعى ص ٩٦). والمكان هندسياً: وسط غير محدود يشمل على الأشياء وهو متصل ومتجانس لا تميز بين أجزائه وذو أبعاد ثلاثة هي: الطول والعرض والارتفاع (انظر المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية ص ١٩١) والمكان لدى الجرجاني أوضح حيث يقول: أن المكان عند الحكماء هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، وعند الحكماء هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده. (التعريفات الجرجانى ص ٢٠٣).

(٣٨) الخلاء La vide عبارة عن بعد قائم في مادة من شأنه أن يملأه الجرم (المبين لسيف الدين الآمدى ص ٩٦)، وهو عند أفلاطون البعد المقطوع والفضاء الموهوم عند المتكلمين وهو الفضاء العارى عن المادة ويقابله الملاء Plentude وهو الفضاء المشغول بالمادة وأتكره أرسطو من قديم، وجاراه في ذلك المدرسون، ويقول ابن سينا أن الخلاء غير موجود أصلاً (كما جاء ذلك في النجاة) أما ديكارت من المحدثون يرى أن في القول بالخلاء تناقضاً لأن الخلاء يستلزم انعدام المادة والفضاء نفسه مادة لأنه امتداد .. (انظر المعجم الفلسفى ص ٨٠، التعريفات للجرجانى ص ٩٠).

فرضنا هذا، وأيضا لو كان متحيزاً فإما أن يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من المقدورات، وأما أن يكون في البعض دون البعض فإن كان المخصص لزم احتياج الواجب إلى ذلك المخصص وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

"أقول": يجوز أن يكون المخصص هو الإرادة على أن الاحتياج المستحيل هو إحتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة أخرى كما ذكرنا آنفاً، وأيضا لو كان في مكان لكان المكان قديماً، وقد بينا أن العالم حادث، وأيضا لو كان متحيزاً لكان جوهرأ لاستحالة كون الواجب عرضاً فأما أن لا ينقسم وحينئذ^(٩١) يكون جزءاً لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، أو ينقسم وحينئذ يكون جسماً وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الأجسام، ومركب أيضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفى الحلول^(٩٢) أيضا لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وأنه ينفي الوجوب الذاتي، وأيضا أن حل في شيء فمحلّه أن قيل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه، وأن لم ينقسم كان الواجب أحقر الأشياء.

"أقول": هذا لا ينافي كونه حالاً في مجرد، وذهب بعض المتصوفة إلى أنه تعالى يحل في العارفين^(٩٣)، والنصاري إلى حلوله في عيسى عليه السلام. فإن أرادوا بالحلول هذا المعنى فباطل، وإن أرادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه أو إثباته إلا بعد تصور معناه، ويدل على نفى الاتحاد أيضا لما ذكرنا من أن الاثنين لا يتحدان "أقول": في جعله من فروع وجوب الوجود لداته نظر لا يخفى

(٩١) مكتوبة في الأصل هكذا "وح" وهي غير واضحة وأثرنا ما أثبتناه وكذا في عدة مواضع.

(٩٢) الحلول عند الجرجاني نوعان: الحلول السرياني وهو عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد فيسمى الساري حالاً والمسري فيه محلاً. والحلول الجداري وهو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر كحلول الماء في الكون. (التعريفات ص ٨٣، ٨٢).

على المتأمل، وقال بعض المتصوفة: إذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده، وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد^(٣١).

فإن كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك أنه باطل، وإن كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه أو إثباته إلا بعد تصور ما هو المراد. ويدل على نفى الجهة لأن كل ما هو في جهة فهو جسم أو جسماني، وكل منهما ممكن بل حادثاً لما بينا من حدوث الأجسام، ويدل على نفى حلول الحوادث فيه أيضاً.

اتفق الجمهور على أن الواجب ممتنع أن يتصف بالحادث أي الموجود بعد عدم خلافاً للكرامية، وأما اتصافه بالسلب والإضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق الميت رازقاً لعمر المولود والموجود، وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعليقات ككونه عالماً بهذا الحادث وقادراً عليه فجائز، وأستدلوا بوجوه:-

الأول: أنه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان وهو باطل بالإجماع ووجه اللزوم أن ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه ممتنع مع جواز الإتيان به نقصاناً بالإتفاق، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب بالإتفاق على ما يتصف هو به يلزم أن يكون صفة كمال.

واعترض بأننا لا نقول إن الخلو عن صفة الكمال نقص وإنما يكون لو لم يكون حال الخلو متصفاً بكمال زواله شرطاً لحدوث هذا الكمال، وذلك بأن يتصف دائماً بنوع كما تتعاقب^{١٤/٥} أفراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطاً بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الأفلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطاً لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصاً.

(٣١) يراجع في ذلك تفصيلاً - الباب الثالث من الجزء الأول في كتاب الإمامية الأئمة عشرة - "شخصيات وآراء" للمؤلف.

وأجيب بأن ذات الواجب محال لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث إذ لو كان قديماً لزم وجود الحادث في الأزل وأنه محال، أقول الملازم ممنوعة.

الثانى: وهو المعتمد عند الحكماء أن الإتيان بالحوادث تغير وهو على الله تعالى محال، وأعترض بأنه إن أريد بالتغير مجرد الانتقال من حال إلى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه، وأن أريد تغير في الواجبية أو تأثير وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز أن يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار أو طريق الإيجاب بأن يقتضى صفة كمالية متلاحقة الأفراد مشروطاً ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الأفلاك عندهم.

الثالث: أنه لو اتصف بالحوادث لزم جواز أزلية الحادث بوصف الحدوث، وهو باطل ضرورة أن الحادث ما له أول، والأزلى ما لا أول له، وجه اللزوم أنه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الأزل إذ لو امتنع لاستحال انقلابه إلى الجواز، وجواز الاتصاف بالشيء في الأزل يقتضى جواز وجود ذلك الشيء في الأزل فيلزم جواز وجود الحادث في الأزل.

وجوابه أن اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الأزل على أن يكون الأزل قيداً للجواز، وهو لا يستلزم إلا أزلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الأزل على أن يكون الأزل قيداً للاتصاف ليلزم جواز أزلية الحادث ولا خفاء في أن المحال جواز أزلية الحادث بمعنى إمكان أن يوجد في الأزل لا أزلية جوازه؛ بمعنى أنه ممكن في الأزل وجوده في الجملة، وهذا كما يقال أن قابلية الآلة لإيجاد العالم متحققة في الأزل بخلاف قابليته لإيجاد العالم في الأزل أى ممكن في الأزل أن يوجد، ولا يمكن أن يوجد في الأزل.

ومبنى الكلام أن يعتبر الحادث بشرط الحدوث وإلا فلا خفاء في إمكان وجوده في الأزل.

الرابع: أنه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوّه عن الحادث فيكون حادثاً لما سبق من أن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.
أما الملازمة فلوجهين^(*):-

أحدهما: أن المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث لأنه ينقطع إلى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

وثانيهما: أنه لا يخلو عنه أنه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثه لما مر من أن جواز أزلية^(**) القابلية يستلزم جواز أزلية المقبول فيلزم جواز أزلية الحادث وهو محال، وكلا الوجهين ضعيف.

أما الأول: فلأنه إن أريد بالضد ما هو المتعارف فلا نمنع^(**) أن لكل صفة ضد أو أن الموصوف لا يخلو عن الضدين^(**). وأن أريد مجرد ما ينافيه وجودياً - كان - أو عديمياً حتى أن عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نمنع أن ضد الحادث حادث، فإن القدم والحدوث أن جعلاً من صفات الوجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث، وأن أطلقاً على المعدوم وأيضاً باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود أو مسبوقاً به فهو قديم، وامتناع زوال القديم إنما هو في الموجود لظهور زوال العدم الأزلي لكل حادث.

(*) الملازمة لغة: امتناع انفكاك الشيء عن الشيء، والضرورة والتلازم بمعناه، واصطلاحاً: كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضى وقوع حكم آخر اقتضاء ضرورياً كالدخان للنار في النهار والنار للدخان في الليل.
والجرجاني في التعريفات يقسم الملازمة إلى أنواع أهمها: الملازمة العقلية، العادية والمطلقة، الخارجية، والدنيوية.
(انظر في ذلك ص ٢٠٥، ٢٠٦).

(**) هذه الكلمة مكتوبة بين السطور وليست في المتن.

(**) غير واضحة في الأصل وآثرنا ما أثبتناه.

أما الثاني: فلان القابلية اعتبار عقلي معناه إمكان الاتصاف ولو سلم فأزليتها إنما يقتضى أزلية جواز المقبول أى إمكانه لا جواز أزلية ليلزم المحال وقد عرفت الفرق.

واحتج الخصم بوجه:-

الأول: الاتفاق على أنه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الأمور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر؛ وهى حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى، وأجيب بأن الحادث تعلق تلك الصفات، وأنه أضافه بجوز تجدها.

الثاني: المصحح للقيام به أما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث، أو كونه صفة مع وصف القدم، وهو كونه غير مسبوق بالعدم، وأنه لا يصلح جزءاً للمؤثر فى الصحة فتعين الأول فيصح قيام الحادثة به. والجواب منع الحصر لجواز أن يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة؛ ولو سلم بجوز أن يكون القدم شرطاً أو الحدوث مانعاً.

الثالث: أنه تعالى صار خالقاً للعالم بعد ما لم يكن، وصار عالماً بأنه وجد بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم.

وأجيب بأن التغير فى الإضافات فإن العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم، يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره، والخالقية من الصفات الإضافية أو من الحقيقة، والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها.

وقالت الكرامية: أكثر العقلاء يوافقونا فى قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وإن أنكروه باللسان فإن الجبائية قالوا أن الإرادة والكراهة حادثتان لا فى محل لكن المريدية والكارهية حادثتان فى ذاته، وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر، وأبو الحسين أثبت علوماً متجددة، والأشاعرة يثبتون النسخ وهو إما رفع الحكم القائم بذاته أو

انتهأؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين، والفلاسفة قالوا بوجود الإضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى.

وأجيب بأن التغير فى الإضافات وهو جائز كما ذكرنا آنفاً وتحرير محل النزاع^{٣٧} أن الصفات على ثلاثة أقسام:

١ - حقيقة محضة كالحياة.

٢ - وحقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة.

٣ - وإضافية محضة كالمعية والقبلية، وفى عدادها الصفات السلبية.

ولا يجوز بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير فى القسم الأول مطلقاً، ويجوز فى القسم الثالث مطلقاً، وأما القسم الثانى فإنه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز فى تعلقه.

"أقول": "الأدلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير فى صفاته تعالى مطلقاً أى من أى قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الأدلة خطأ، ويدل على نفى الحاجة أيضاً" يعنى واجب الوجود لا يكون محتاجاً فى وجوده - وفيما يتوقف عليه وجوده - إلى أمر غير ذاته وإلا لم يكن واجباً لذاته، ويدل على نفى الأثم مطلقاً يعنى سواء كان مزاجياً^(٣٨) أو عقلياً فإن الواجب لا يتألم أصلاً لأن الأثم إدراك المنافى من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن أن يكون شىء منافياً له إذ الشىء لا يكون منافياً لمبدائه، ويدل على نفى اللذة المزاجية لأنها من نوابع المزاج وظاهر أنه مستحيل على واجب الوجود تعالى، وخص اللذة بالمزاجية لأن الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فأنهم يقولون اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم فمن إدراك كمالاً فى ذاته التز به وذلك ضرورى يشهد به الوجدان ثم أن كماله تعالى أجل الكمالات وإدراكه أقوى الإدراكات فوجب أن تكون لذاته أقوى اللذات، ولذلك قالوا أجل مبتهج هو المبدء الأول بذاته تعالى، واعترض عليه بأنه أن أريد أن الحالة التى نسميها اللذة هى نفس إدراك الملائم فغير معلوم، وأن أريد

(٣٧) مزاجياً = جسمياً، المزاج: كيفية متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر منافرة لأجزاء مماسة بحيث تكسر صورة كل منها صورة كيفية الآخر (التعريفات ص ١٨٧) وأما المزاج لدى الآمدى فعبارة عن كيفية حادثة عن تفاعل بين كيفيات العناصر بعضها باجتماعها وتمارسها. (انظر المبين ص ١٠١).

أنها حاصلة البتة عند إدراك الملائم فربما يختص ذلك بإدراكنا دون إدراكه تعالى فأنهما مختلفان قطعاً والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً تعنى وجوب الوجود يدل على نفى المعانى خلافاً للشيخ أبى الحسن الشعرى، فإنه قال: "إن لله تعالى معانى قائمة بذاته هى العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر"، وعلى نفى الأحوال خلافاً لأبى هاشم^(٣٥) فإنه قال: "أن لله تعالى أحوالاً مثل العالمية والقادرية والحيية وغيرها".

وعلى نفى الصفات الزائدة فى الأعيان خلافاً لطائفة من المعتزلة فإنهم قالوا:

"إن الله تعالى صفات زائدة فى الأعيان" وأختار المصنف نفى هذه الأمور كلها لأن وجوب الوجود دال على نفيها لأن هذه الأمور إن كانت واجبة لدواتها لزم تعدد الواجب وقد أبطلناه. وإن كانت ممكنة لدواتها فالموجب لها إن كان هو ذات الواجب لزم أن يكون الواحد قابلاً وفاعلاً وهو باطل، وإن كان غيره لزم افتقار الواجب إلى غيره واعتراض عليه بأنه لم يثبت امتناع الواحد قابلاً وفاعلاً، وكذا وجوب الوجود يدل على نفى^{ص ٢٤/} الرؤية^(٣٦):

^(٣٥) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبى على الجبائى ولد بالبصرة عام ٢٢٧هـ قدم بغداد عام ٣١٤هـ ومات ٣٢١هـ أخذ علم الكلام عن والده وله عدة مؤلفات أهمها: - استحقاق الدم والجامع الصغير والكبير والأسماء والصفات وغيرها. وقد ارتبطت نظرية الأحوال بأبى هاشم فهو أول من أحدث القول فيها وتعلق نظرية الأحوال بعلاقة الصفات الإلهية بالذات وقد انتقد أبو هاشم موقف أبيه والسابقين عليه من المعتزلة إذ ذهب أبو على إلى أن ذات البارى علة لكونه عالماً قادراً، فرد أبو هاشم: ليس من عرف بالضرورة كونه عالماً قادراً فضلاً عن أن هذه الصفات العقلية لا ترجع إلى الذات، وإذا لم تكن ذات البارى تعالى علمه لكونه عالماً وقادراً لأن مفهوم الذات غير مفهوم العلم أو القدرة فقد ذهب أبو هاشم إلى أن له علماً لما هو = عليه فى ذاته أى أنه ذو حال هى صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً. (انظر فى ذلك نهاية الأقدام فى علم الكلام للشهرستانى نشرة الفرد جيوم ص ٣١١ أيضاً أصول الدين للبغدادى ص ٩٢، وكذا فى علم الكلام - المعتزلة - د. أحمد صبحى ص ٣٢٧).

^(٣٦) الرؤية هى المشاهدة بالبصر حيث كان أى فى الدنيا والآخرة (التعريفات ص ٩٧) ولقد احتلت مشكلة رؤية الله تعالى يوم القيامة مكانة كبيرة فى الفكر الفلسفى الإسلامى وتأرجحت بين الإنكار والوجوب إلى حد التشتت بين الفرق ولقد أطبق أهل السنة على أن الله تعالى يصح أن يرى وأتكرت الفلاسفة والمعتزلة رؤية

- ذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى يجوز أن يرى وأن المؤمنين في الجنة يرونه منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان، وخالفهم في ذلك جميع الفرق، فإن المشبهة والكرامية إنما يقولون برويته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسماً تعالى عن ذلك.

ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع إرتسام صورة من المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي. وإنما محل النزاع أنا إذا عرفنا الشمس مثلاً أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم إذا أبصرناها وغمزنا العين نوعاً آخر فوق الأول، ثم إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميها الرؤية.

ولا يتعلق في الدنيا إلا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الإدراكية هل تصح أن يقع بدون المقابلة والجهة، وأن يتعلق بذات الله تعالى منزهاً عن الجهة والمكان أم لا؟، ولهم على الإمكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى: "رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني" (٣).

والاحتجاج به من وجهين:

أحدهما: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئياً لما سأل لأنه محال. أما أن يعلم امتناعه أو يجله فإن علمه فالعقل لا يطلب المحال لأنه عبث، وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمنع لا يكون نبياً كليماً وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة إذ المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحق والأعمال الصالحة.

الله بالأبصار - أما موقف الشيعة وخاصة الإثنى عشرية منهم فقد أفردنا لهم فصلاً كاملاً في الباب الثاني من كتابنا: الإمامية الإثنى عشرية شخصيات وآراء - دار الحضارة للطبع والنشر. الطبعة الأولى - طنطا سنة ١٩٩٠ م. (٣) سورة الأعراف آية ١٤٣. (وقد أثبتنا الآية بالكامل في الفهرس)

وثانيها: أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه تعالى والمعلق على الممكن ممكن؛ لأن معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير.

واعتراض على الأول بوجوه:-

الأول:

أم موسى لم يسأل الرؤية بل تحوز بها عن العلم الضروري لأنه لازمها وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكانه قال: اجعلنى عالماً بك علماً ضرورياً، وأجيب ^{ص/هـ} بأن الرؤية وإن استعملت بمعنى العلم لكن هنا ممتنع حملها عليه لوجوه:

الأول: أنها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه أيضاً لكن النظر الموصول بالنص في الرؤية.

الثاني: أنه يلزم أن لا يكون موسى عليه السلام عالماً بربه ضرورة مع أنه يخاطبه وذلك لا يعقل لأن المخاطب في حكم الحاضر.

الثالث: أنه لا يكون الجواب حينئذ مطابقاً للسؤال لأن قوله: "لن ترانى" نفى لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري بإجماع المعتزلة.

الثاني (٢٨):

أن الكلام على حذف المضاف والمعنى أرنى آية من آياتك انظر إلى آيتك وأجيب بأن ذلك لا يستقيم أما **أولاً:** فلأن الجواب حينئذ لا يطابق السؤال لأن قوله تعالى: "لن ترانى" على ما ذكرنا من الإجماع نفى لرؤية تعالى لا لرؤية آية من آياته. **وأما ثانياً:** فلأن إندك الجبل أعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفى رؤية الآية؟

(٢٨) من الاعتراضات - حيث أن القوشجي في شرحه ذكر خمس اعتراضات بخصوص الرؤية.

وأما ثالثاً : فلأن الآية إنما هي عند إندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار؟.

الثالث :

أن موسى عليه السلام إنما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لأنه كان عالماً بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه، وقالوا أرنا الله جهرة فسأل ليمنع فيعلم قومه امتناعها وأجيب بأنه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل أرهم ينظروا إليك فاسد:

أما أولاً : فلأنهم سألوا وقالوا أرنا الله جهرة زجرهم الله وروّعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى السلام في زجرهم إلى سؤال الرؤية وليس في أخذ الصاعقة دلالة على إمتناع المسئول لجواز أن يكون ذلك لقصدتهم إعجاز موسى عن الإتيان بما طلبوه تعنتاً لا لامتناع ما طلبوه.

وأما ثانياً : فلأن تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام تأخير الرد، وتقدير الباطل ألا يرى أنهم لما قالوا أجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله: "إنكم قوم تجهلون".

وأما ثالثاً : فلأنهم أن كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلام كفاهم إخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال؛ ومشاهدة لما جرت من الأحوال والأحوال والألم يفيد الطلب.

والجواب لأنهم وإن سمعوا الجواب فهو المخبر بأنه كلام الله تعالى ورد هذا بأنهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسألة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام، وأختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون أوثق عندهم وأهدى إلى الحق وأضاف موسى الرؤية إلى نفسه دونهم لتلا يبقى عذر ولا يقولوا لو سألها لنفسه ^ص لآه لعلو قدره عند الله تعالى.

الرابع:

أنه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاقد دليل العقل والسمع كما في طلب إبراهيم عليه السلام أن يريه كيفية إحياء الموتى.

الخامس:

أن معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية فيجوز أن يكون لاستغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسألة حتى سألوها منه فطلب العلم أو خطرت بباله وكان ناظراً فيها طالباً للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جليبه الحال.

وأجيب بأن ألتزام النبي (صلى الله عليه وسلم) بالتكليم جاهل في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفاً من علم الكلام^(٣٩) هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها أحد من العقلاء، وعلى الوجه الثاني أيضاً بأنه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقاً أو حالة السكون ليكون ممكناً بل عقيب النظر بدلالة "الفاء" وهو تزلزله وإندكاكه ولا نمنع^(٤٠) إمكان الاستقرار.

وأجيب بأنها علقت استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون أو الحركة ولا لزم الإضمار في الكلام فإن قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم الرؤية فيها.

^(٣٩) علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج والدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة القليلة والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقاد من مذاهب السلف وعقائد أهل السنة وهذا تعريف ابن خلدون في المقدمة أما الفارابي في إحصاء العلوم فإنه يعرف علم الكلام بأنه صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرته والآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضح الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال وهناك تعريفات أخرى للتهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون، والأبي في المواقف وغيرهم.

ولكننا لا نؤيد القوشجي في هجومه هذا على علم الكلام ووصفه بأنه بدعة شنعاء، وطريقة عوجاء لا يسلكه إلا غير العقلاء فلا يعقل أن يكون جميع فلاسفة الإسلام المشتغلين بعلم الكلام غير عقلاء أو مبتدعين والصحيح = أنه علم نشأ أصلاً للدفاع عن الدين الإسلامي، ولا يعتقد أستاذي الدكتور عبد الفتاح فؤاد أن قوله: "بدعة شنعاء" إنما هي وصف لعلم الكلام والمشتغلون به، بل المقصود نفى رؤية الله.

^(٤٠) كلمة غير واضحة في الأصل وأكثرنا ما أثبتناه.

قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال حركة أو سكون لكن فى المستقبل، وعقيب النظر بدليل "الفاء" "وأن" فلا يرد السكون السابق واللاحق فإن قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط؛ قلنا ذلك فى الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلاً فيه.

وأما الشرط التعليقى فمعناه ما يتم به علية العلة، وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه، وأيضاً الاستقرار حال الحركة ممكن بأن يحصل بدل الحركة السكون، ومن المعقول إننا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر، ونرى الجواهر ص/٢٧ أيضاً. وذلك لأننا نرى الطول والعرض والعمق فى الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض، ونميز الطويل من الأطوال، وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفرد، فالطول مثلاً أن قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون أكثر حجماً من جزء آخر فيقبل القسمة، وإن قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحليين وهو محال فرؤية الطول هى رؤية الجواهر التى تركب منها الجسم فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما، وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحاً بلا مرجح لأن نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرفي الوجود والعدم على السواء، وهذه العلة المصححة للرؤية لابد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركاً بينهما وإلا لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئياً بالعلل المختلفة وهى الأمور المختصة أما بالجواهر، وأما بالأعراض وهو غير جائز لما مر فى مبحث العلل^(٨١).

(٨١) وذلك فى المقصد الثانى من المخطوط (الجواهر والأعراض).

وهذه العلة المشتركة أما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض
سواهما فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة فتوهم كونها علة مصححة سوى
هذين.

لكن الحدوث لا يصلح أن يكون علة للصحة لأنه عبارة عن الوجود مع
اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزءاً للعلة لأن التأثير صفة إثبات فلا
يتصف به العدم، ولا ما هو مركب منه فإذاً العلة المشتركة هي الوجود ليس إلا، وأنه
الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية
متحققة في حق^(٨٦) الواجب تعالى فيجوز أن يرى ذاته تعالى وهو المطلوب.

"أقول" شمول الرؤية للجواهر ممنوع وما ذكر من دليله مع ابتناؤه على
إثبات الجواهر الفرد مبني على إمتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى
أن يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى
أن يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث هو المجموع فإنه ليس بممتنع
واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الأول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه
يندفع بما دل عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقاً
للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الأكثرون فالاعتراض:-

الأول: أن الصحة معناها الإمكان وهو أمر اعتباري لا يقتدر إلى علة موجودة بل
يكفيه الحدوث الذي هو أيضاً اعتباري، ووجه اندفاعه أن ما لا تحقق له
في الأعيان لا يصلح متعلقاً للرؤية بالضرورة.

الثاني: أنه لا حصر للمشارك بينهما في الحدوث والوجود فإن الإمكان أيضاً
مشارك فلم لا يجوز أن يكون هو العلة، ووجه اندفاعه أن الإمكان أمر
اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به، وأيضاً علة
الصحة يجب أن تكون مختصة بحال الوجود، والإمكان ليس كذلك فإن
المعدوم متصف بالإمكان فيلزم أن يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة.

(٨٦) مكتوبة في الأصل بدون تنقيط على حرف القاف.

الثالث : أن الواحد النوعى قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم أن يكون للمعلول المشترك علة مشتركة، وما ذكر من أن الأمر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة إنما هو فى الواحد الشخصى ووجه اندفاعه أن متعلق الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب أن يكون مما يشارك فىه للقطع بأننا قد نرى الشئ وندرك له هوية ما من غير أن ندرك كونه جوهرأ أو عرضأ فضلاً عن أن ندرك ما هو زيادة خصوصية لأحدهما ككونه إنسانأ أو فرساً سواد أو خضرة بل ربما نرى زیدأ بأن يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والأعراض ثم قد نفضله إلى ما له من تفاصيل الجواهر والأعراض، وقد نفغل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سألنا عنها وإن استقصينا فى التأمل نعلم أن ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى بها الافتراق، وهذا معنى كونه علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض.

قيل أن الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلاً، وأن المدرك من زيد فى تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة إلا أن إدراكها إجمالى لا يتمكن به على تفاصيلها فإن مراتب الإجمالى متفاوتة قوة وضعفاً فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال.

الرابع : أن بعد ثبوت كون الواحد هو العلة وكونه مشتركاً بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتها صحة رؤيته لجواز أن يكون خصوصيته الجوهرية أو العرضية شرطاً لها أو خصوصيته الواجبية مانعة عنها. ووجه اندفاعه أن صحة الرؤية عند تحقيق ما يصلح متعلقاً لها ضرورى بل لا معنى لصحة الرؤية إلا ذاك. ثم الشرطية أو المانعية إنما يتصور لتحقيق الرؤية لا لصحتها واعتراض أيضاً بوجوه أخرى منها إنا لا نمنع اشتراك الوجود بين

الواجب وغيره كيف - وقد جزمتم - معاشر الأشاعرة بأن وجود كل شيء عين حقيقته؟

وأجاب ص/ ٢٩ الآمدى^(٨٣) بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركاً كالقاضي^(٨٤) وجمهور الأشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وإن كان ممن لا يعتقد كالشيخ^(٨٥) فهو بطريق الإلزام، ولا يجب كون الملزم معتقداً لما تمسك به.

وقال بعض المحققين:

"مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ أيضاً، والاتحاد الذى ادعاه أراد به أن الوجود ومعرضة ليس لهما هويتان متميزتان يقوم أحدهما بالأخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه، وبين اشتراكه بين الموجودات كلها".

والأكثر توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات إذ يلزم منهما معاً كون الأشياء كلها متفقة الحقيقة. وهو مما لا يقول به عاقل، ومنها أنه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى

^(٨٣) هو العلامة سيف الدين الآمدى واسمه على بن أبى على بن محمد بن سالم طبقاً لما ذكره أكثر من ترجموا له ويلقب بسيف الدين. المفكر المتكلم الأشعرى المذهب الذى ولد فى آمد (وهى مدينة قديمة كان لها شأن فى الحروب بين الفرس والروم، وهى تقع فى أعلى منطقة الجزيرة شمال العراق - انظر معجم البلدان لياقوت الحموى جزء ١ ص ٥٦١) ولد سنة ٥٥١ هـ وتوفى سنة ٦٣١ هـ. ومن أهم مؤلفاته: الإحكام فى أصول الأحكام، ومنتهى السؤل فى علم الأصول، والمبين عن معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، وغاية المرام فى علم الكلام وهما من تحقيق الدكتور/ حسن محمود عبد اللطيف الشافعى ١٩٧١، ١٩٨٣، وكشف الترميزات والأبكار... (انظر وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٥٥).

^(٨٤) القاضي المقصود به: بما أن الحديث عن رجال الأشاعرة إذن المقصود بالقاضى هنا القاضى أبو بكر الباقلانى وهو أبو بكر محمد بن الطيب محمد القاضي المعروف بلقب الباقلانى ولد بالبصرة وسكن بغداد وكان مالكي المذهب واشتهر بالقدرة على الجدل وإفحام الخصوم من الشيعة والمعتزلة ومن أشهر مؤلفاته التمهيد فى الرد على الملحدة والرافضة والخوارج والشيعة، وإعجاز القرآن وغيرها وتوفى (٤٠٣ هـ): علم الكلام ج ٢ دكتور أحمد صبحى ص ٧١ (هـ).

^(٨٥) المقصود بالشيخ هو أبو الحسن الأشعرى.

الأصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والإرادات وغير ذلك... وبطلانه ضروري.

والشيخ الأشعري يلتزمه ويقول: -

"إنما لا يتعلق بها الرؤية بناءً على جرى العادة لله تعالى بأن لا يخلق فينا رؤيته لا بناءً على إمتناع ذلك لكن يلزم فساد آخر وهو أن يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات بأسرها".

وقال الإمام الرازي في نهاية العقول^(٨٦):

"من أصحابنا من ألتزم ذلك القول وقال إن المرئي هو الوجود فقط وأنا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية، ومنها نقص الدليل بصحة المخلوقية فإنها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة المخلوقية للواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً".

وأجيب بأنها أمر اعتباري محض لا يقتضى علة إذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم كصحة الرؤية؛ سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لأن المانع في ذلك صحة الرؤية إنما هو إمتناع تعلق الرؤية بما لا يحقق له في الخارج، وأما النقص بصحة الملموسية فقوى.

"وأقول" كما أن تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئياً من الأمور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقاً يقتضى كونه مما له تحقق في الأعيان فإن الأمور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة، والعجب من هذا حتى رأيت الهلال^{٢٠/٥}، ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي

(٨٦) الرازي - الإمام الأكبر العلامة التحرير الأصولي المتكلم صاحب التصانيف المشهورة في الآفاق - هو أبو عبد

الله محمد بن الحسين بن علي التيمي البكري القرشي الطبرستاني الرازي المولد، الملقب بخر الدين المعروف بابن الخطيب أو ابن خطيب الري. الفقيه الشافعي الأشعري العقيدة - ولد في اليوم الخامس والعشرين من رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة، وتوفي سنة ست وستمائة هجرية.

أما كتابه هذا هو نهاية العقول في دراية الأصول وهو مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٦٤٧.

من الأمثلة كلها مجازات حيث أطلق النظر على تقليب الحديقة إطلاقاً لأسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازاً عن الرؤية يجب الحمل عليه لأن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة كنعم الله وجهته وآثاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعين لا يجوز لغة توجب المبصر إلى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى:

"كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون" (٨٧)

[مخاطباً^(٨٨)] الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكأن المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين على ثوابه وكرامته خلاف الظاهر.

ومنه قوله تعالى:-

"للذين أحسنوا الحسنى وزيادة..." (٨٩)

فسر جمهور أئمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من أن الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فإن قيل الرؤية أجل الكرامات وأعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة؟

قلنا للتنبيه على أنها من أجل أن تعد في الحسنات وفي أجزية الأعمال الصالحة والنص من السنة قوله عليه السلام:-

"أنكم سترون ربكم عياناً يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته" (٩٠). ومنها ما روى عن صهيب أنه قال:-

"قرأ رسول الله (صلعم) هذه الآية "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة" وقال: "إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى منادياً أهل الجنة أن لكم عند

(٨٧) سورة المطففين آية رقم ١٥.

(٨٨) هذه الكلمة من عندنا حيث أنها مضموسة في الأصل وغير واضحة.

(٨٩) سورة يونس آية رقم ٢٦ (الجزء الأول منها والسورة بالكامل في الفهارس).

(٩٠) صحيح البخارى - ج١ - ص ١٢٧ - الطبعة الأولى ١٣١٤ هـ (المطبوع عن النسخة الأميرية) - نشر عثمان خليفة.

الله موعداً يشتهي أن ينجز كموه قالوا ما هذا الموعد ألم يثقل موازيننا وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجونا من النار، قال فيرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله عز وجل قال فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر".

ومنها قوله عليه السلام:-

"أن أدنى أهل الجنة منزلة من ينظر إلى جناته وأزواجه ونعمه وخدمه وأسراره مسيرة ألف سنة وأكرمهم إلى الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله ﷺ وأله "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"، وقد صحح هذه الأحاديث من يوثق به من أئمة الحديث إلا أنها آحاد.

والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها أن الرؤية إما باتصال شعاع العين بالمرئى أو بانطباع الشبح من المرئى فى حدة العين الرائية على اختلاف المذهبين وكلاهما فى حق البارى تعالى ظاهر^{٢١/ص} الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته.

وأجيب بمنع الحصر خصوصاً فى الغائب، ومنها أن شروط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة القابلة أو ما فى حكمها وهى مستحيلة فى حقه تعالى لتنزهه عن المكان والجهة.

وأجيب بمنع الاشتراط سيما فى الغائب فأن الأشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلاً ولا فى حكمه بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقه أندلس.

- ومنها أنه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة فيلزم أن يراه الآن وفى الجنة على الدوام، والأول منتف بالضرورة، والثانى بالإجماع، وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم أن للرؤية شرائط عددها فيما سبق، يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها، ولا يعقل من تلك الشرائط فى حق رؤية الله تعالى إلا اثنان:-

سلامة الحاسة، وكون الشيء جائر الرؤية.

لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فإن كفيًا في رؤيته تعالى ولم يشترط بشرط آخر غيرهم لزم أن نراه الآن إذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وتجويز ذلك سفسطة^(١١)، إن لم يكفيا لزم أن لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة أيضا، وذلك لأن الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا أنها لا تعقل بالنسبة إليه تعالى.

وقد فرضنا أن سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل؛ لأن كل حكم ثابت له تعالى فأما لذاته أو لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته لجاز في الحالات كلها.

وأجيب بأن قولكم تجويزه سفسطة أن أردتم بالتجويز حكم العقل بأنه من الأمور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وأن أردتم به تردد العقل وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوعا فإن انتفائها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة أوانى البيت إناساً فضلاء عالمين بأشكال العلوم كالمجسطى والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفاء وإن كان ثبوتها من الممكنات دون المجالات وليس الجزم به أعنى بعدم الجبل المذكور مبيناً^(١٢) على العلم بأنه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لأن هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسألة بل لمن يجدها ويعتقد خلافها^(١٣)، ولأنه ينجز إلى أن يكون ذلك الجزم نظرياً مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء بأجمعها ولا نرى ذلك الشيء الجسم الكبير من البعيد صغيراً، وما ذلك إلا لأننا نرى بعض أجزائه دون بعض مع تساوى الكل في حصول الشرائط فظهر أنه لا يجب الرؤية عند اجتماعها، لا يقال أبعاد تلك الأجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو أبعد لأننا نقول هذا التفاوت لا يزيد على

(١١) السفسطة = قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليب الخصم واسكاته كقولنا: - الجوهر موجود في

الدهن، وكل موجود قائم بالدهن عرض لينتج أن الجوهر عرض.

(انظر التعريفات للجرجاني ص ١٠٤، ١٠٥)

(١٢) هكذا في الأصل سياقاً للمعنى = مبيناً على العلم.

مقدار قطر المرئى أعنى أطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الأجزاء لأجل البعد وفرضنا أن هذا المرئى زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب أن لا يرى أصلاً لكنه يرى فلا أثر للبعد المذكور فى عدم الرؤية.

قال المصنف:

"لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيراً، وإنما يلزم ذلك أن لو كان صغر المرئى وكبره بحسب رؤية الأجزاء وعدمها، وليس كذلك بل صغر المرئى وكبره بحسب الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين فى علم المناظر".

وقال صاحب المواقف:

"ضعفه ظاهر بناء على تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ".

وعلى هذا التقدير أن رأى الأجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو فى الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً، وذلك لأن الرؤية كل منها أو بعضها أصغر مما هو عليه يوجب الإنقسام فيما لا يتجزأ لثبوت ما هو أصغر منه ورؤية كل من الأجزاء أكبر مما هو عليه بمثل أو أزيد منه يوجب أن لا يرى إلا ضعفاً أو أكثر من ذلك، وهو باطل قطعاً.

ورؤيته أكبر بأقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها أكبر بمثل يوجب ترجيحاً بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حالها فلا تفاوت [هنا^(١٦)] فى الصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض.

ومنها قوله تعالى:-

"لا تدركه الأبصار..." (١٧)

(١٦) كلمة مطموسة فى الأصل ووضعنا هذه ما لكلمة سياقاً للمعنى.

(١٧) جزء من الآية ١٠٣ سورة الأنعام والآية بالكامل فى الفهرس.

تعقيب: ولقد استدلل المعتزلة بهذه الآية على استحالة الرؤية - انظر فى ذلك شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٢ - ٢٦٥، والمفنى ج ٤ ص ١٤٤ - ١٦١ - للقاضى عبد الجبار، وفى استدلال أهل السنة بها على الجواز - انظر أصول الدين للرازى ص ١٠١ - ١٠٢، أيضاً الإرشاد للجوينى ص ١٨٣..

والتمسك به وجهين:-

أحدهما :

أن إدراك البصر عبارة شائعة في الإدراك بالبصر إسناداً إلى الآلة، والإدراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين أو تلازمهما والجمع المعروف باللام عند عدم قرنته العهد والبعضية للعموم والاستغراق بإجماع أهل العربية والأصول وأئمة التفسير وبمشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء، فالله سبحانه قد أخبرنا بأنه لا يراه أحد في المستقبل فلو رآه المؤمنون ^{ص/م} في الجنة لزم كذبه وهو محال.

والجواب أن اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله "تدركه الأبصار" موجبة كلية، وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الإيجاب الكلي ورفع الإيجاب الكلي سلب جزئي، ولو لم يكن للعموم كان قوله: "لا تدركه الأبصار" سالبه مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه بعض الأبصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول: تخصيص البعض بالنفي يدل على الإثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الأبصار، وأن مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم جمعاً بين الأدلة سلمنا لكن لا نمنع أن الإدراك بالبصر هو الرؤية إذ حقيقة النبل والوصول مأخوذة من أدركت فلاناً إذا الحقته، ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصرى لإحاطة الغيم به ولا يصح إدراكه بصرى وما رأيته، فيكون أخص من الرؤية ملزوماً لها بمنزلة الإحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها أو نقول الإدراك بالبصر هو الرؤية بالجارية المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقاً إذ يمكن أن يرى لا بتلك الجارية المخصوصة كما هو المدعى فإن المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون أن الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة إلى الله تعالى من غير توسط تلك الجارية.

وثانيهما :

أنه تعالى تمدح بكونه لا يرى فإنه ذكره في أثناء المدائح، وما كان من الصفات عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر أنه يمنع

رؤيته، وإنما قلنا من الصفات احترازاً عن الأفعال كالعفو والانتقام فإن الأول تفضل، والثاني عدل وكلاهما كمال.

والجواب أن ما ذكرتم حجة لنا على أن المنفى ليس هو الرؤية بالمعنى المنازع فيه بل هو إدراك البصر بأحد المعنيين اللذين ذكرناهما أعنى الإدراك على وجه الإحاطة بجوانب المرئى، والإدراك بالجراحة المخصوصة لإشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك فى الأول ظاهر وأما فى الثانى فلأن الإدراك بالجراحة إنما يكون لما يقابلها ^{٢٤/٥} كما علم بالضرورة من التجربة، وأما رؤيته على الوجه المذكور أعنى من غير مقابله ولا توسط آلة بل بمحض عناية من الله تعالى على عبادة فلا نمنع أنها نقص. ومنها أن الله تعالى حينما ذكر فى كتابه سؤال الرؤية استعظم استعظماً شديداً، وأستكره استنكاراً بليغاً حتى سماه ظلماً وعفواً كبيراً كقوله تعالى:

"وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتو عتواً كبيراً" ^(١٥)

وقوله تعالى:

"وإذ قلت يا موسى لنؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون" ^(١٦)

وقوله تعالى:

"يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرننا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم .." ^(١٧)

فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية، ولهذا عوتبوا على طلب إنزال الملائكة عليهم والكتاب مع أنهما من الممكنات وفاقاً.

ولو سلم فلطلبهم الرؤية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الأجسام والأعراض، وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام:

^(١٥) سورة الفرقان آية ٢١.

^(١٦) سورة البقرة آية ٥٥.

^(١٧) سورة النساء آية ١٥٣.

"... تبت إليك وأنا أول المؤمنين" (١٨)

معناه التوبة عن الجراءة والأقدام على السؤال بدون الأذن أو عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الإيمان التصديق بأنه لا يرى في الدنيا، وإن كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه.

وقد روى أنه سئل عليه السلام: هل رأيت ربك؟ فقال: رأيته بفؤادي.

وأما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف، ومنها قوله تعالى لموسى "لن تراني"، ولن للتأييد وإذا لم يره موسى أبداً لم يره غيره إجماعاً. والجواب منع كون لن تراني للتأييد بل هو للنفي المؤكد (١٩) في المستقبل فقط كقوله تعالى: "ولن يتمنوه أبداً..." (١٠٠) أى الموت ولا شك أنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء..." (١٠١)

حصر تكليمه للبشر في الوحي إلى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وإرساله آياتهم إلى الأمم ليكلّمهم على ألسنتهم وإذا لم يره في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعاً وإذا لم يراه هو أصلاً لم يره غيره أيضاً إذ لا قائل بالفرق، والجواب أن ٢٥/٥ التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية فإن الوحي كلام يسمع بسرعة، والمصنف ذهب إلى أنه تعالى لا يمكن أن يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجاً بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله: وسؤال موسى عليه السلام لقوله إشارة إلى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الأول من وجهي احتجاج الأشاعرة بالآية الكريمة على إمكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية إشارة إلى الأول من الاعتراضين الذين ذكرناهما على دليل الأشاعرة على وقوع الرؤية وهو أننا لا نمنع أن النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار، وإلى واحد إلا لا أو صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله: ومع قبول التأويل إشارة إلى الاعتراض الثاني،

(١٨) سورة الأعراف آية ١٤٣ (جزء منها).

(١٩) مكتوبة في الأصل بدون الهمزة.

(١٠٠) سورة البقرة آية ٩٥.

(١٠١) سورة الشورى آية ٥١ وبقية الآية (... إنه على حكيم).

وهو أن الكلام على خلاف المضاف أى ناظرة إلى ثواب ربها وقوله: وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان إشارة إلى الاعتراض، على الوجه الثانى من وجهى احتجاج الأشاعرة على إمكان الرؤية بالآية وقوله: واشترك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل إشارة إلى الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الدليل العقلى للأشاعرة على إمكان الرؤية وقوله: مع منع التعليل إشارة إلى الأول منها وهو إنا لا نمنع أن الصحة تفتقر إلى علة موجودة وقوله: والحصص أى مع منع الحصر إشارة إلى الثانى منها. وهو إنا لا نمنع أن المشترك بين الجوهر والعرض منحصر فى الحدوث والوجود فأن الإمكان أيضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفى الزائد يعنى وجوب الوجود كما يدل على نفى الأمور المذكورة يدل على ثبوت هذه الأمور التى نذكرها الآن منها الجود وهو إفادة ما ينبغى لا بعوض فإن واجب الوجود تعالى لو كان مستعصاً بإفادة ما ينبغى للممكنات لكان ناقصاً بذاته مستكماً بغيره وكان محتاجاً إلى غيره ومنا الملك لأن الملك هو الغنى الذى لا يستغنى عنه شىء، وواجب الوجود كذلك لأنه لا يفتقر إلى غيره فكل ما هو غيره مفتقر لأنه أو من ما هو منه، ومنها التمام لأن التام هو الذى حصل له جميع ما من شأنه أن يحصل له الوجود كذلك لأنه يمتنع عليه التغير والانفعال، ومنها فوقه أى فوق التمام وهو أن يحصل منه جميع ما من شأنه أن يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لأن الوجود كله مستند إليه مستفاد منه، ومنها الحقية أى وجوب الوجود، ويدل على أنه تعالى حق أى ثابت دائماً غير قابل للعدم والفناء، ومنها الخيرية أى وجوب الوجود يدل على أنه تعالى خير ولك لأنه قد سبق فى صدر الكتاب أو الوجود خير محض والعدم شر محض، وقد سبق أيضا أن وجوب الوجود يقتضى أن يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات البارى هو الخير، ومنها الحكمة وهى العلم بالأشياء على ما هى عليه لأن وجوب الوجود يقتضى التجرد وكل مجرد عالم بالأشياء كما هى، ومنها التجبر لأن الجبار هو الذى يجبر الشىء على ما لا يقتضيه.

ولا شك أن واجب الوجود كذلك لأن كل موجود سواء لا يقتضى الوجود، وهو يوجده ويجبره على الوجود، ومنها الفهر لأنه يقهر عدم الممكنات بإعطاء الوجود وإفاضته عليها ومنها القيومية لأنه القائم بذاته الذى يقيم جميع الممكنات، ومنها البد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعه إلى ما تقدم يعنى

أن اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحدة إرادة مخصوصة والتكوين^(١٠٧) ليس أمر وراء القدرة والإرادة.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أن اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود، وذهب عبد الله بن سعيد إلى أن القدم صفة مغايرة للبقاء، وأن الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للإرادة، وذهب الحنفية^(١٠٨) إلى أن التكوين صفة أزلية على السبع المشهور أخذاً من قوله تعالى: "كن فيكون" فقد جعل قوله كن متقدماً على كون الحادثات أعني وجودها، والمراد به التكوين والإيجاد والتخليق.

قالوا: وأنه غير القدرة لأن القدرة أثرها الصحة، والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون أثر القدرة وأثر التكوين هو الكون، والجواب أن الصحة هي الإمكان وأنه للممكن ذاتي فلا يصلح أثر للقدرة لأن ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالإمكان يعلل بالمقدورية فيقال هذا مقدور لأنه ممكن وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع فإذا نثر القدرة هو الكون. أعني كون المقدور وجوده لا صحته وإمكانه فاستغنى عن إثبات صفة أخرى يكون أثرها الكون فإن قيل المراد بالصحة التي جعلناها أثر للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والإيجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي إمكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره، وإما الصحة الأولى فهي بالقياس إلى الفاعل ومعلله بالقدرة فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفاه الفعل والتترك فلا يحصل بها منه أحد هما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة أخرى - متعلقة به أي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين.

قلنا كل من ذينك^(١٠٩) الطرفين يصلح أثر القدرة وإنما محتاج صدور أحدهما بعينه عنه إلى مخصص وهو الإرادة المتعلقة بذلك الطرف وحيث لا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به.

^(١٠٧) "إن كان المراد من التكوين صفة يكون مبدأ الإيجاد فذلك هو القدرة، وإن كان المراد من صفة من شأنها التخصيص فذلك هو الإرادة" انظر الهامش ص ٣٦.

^(١٠٨) هم أصحاب أول الفقهاء - أبي حنيفة النعمان - المتوفى (١٥٠ هـ / ٧٦٧ م).

^(١٠٩) مكتوبة في الأصل "ذنيك"، بل الأصح ذينك وهو ما أثبتناه.

الفصل الثالث

فى أفعاله تعالى

الفعل المتصف بالزائد: الفعل أما أن يتصف بأمر زائد على الحدوث أولا. الثاني الحسن، والأول القبيح، ويسمى حراما، والحسن أربعة أقسام:-

واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، وذلك لأنه إما أن يستحق بفعله مدح أو لا؛ والأول واجب أن يستحق بتركه ذم وإلا فمندوب، والثاني مكروه أن يستحق بتركه مدح وإلا فمباح، وهما عقليان، واختلفوا فى حسن الأشياء وقبحها أنهما عقليان بمعنى أن الحاكم بهما هو العقل أم لا:

فذهبت المعتزلة إلى أن الحاكم بهما هو العقل، والعقل حسن أو قبح فى نفسه؛ أما لداته أو لصفة لازمة له أو لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبيهم، والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين على أحد الأنحاء الثلاثة، وليس له أن يعكس القضية من عند نفسه بأن يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه؛ نعم إذا اختلف حال الفعل فى الحسن والقبح إلى الأزمان أو الأشخاص أو الأحوال كان له أن يكشف عما يغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه فى نفسه.

وقالت الأشاعرة: لا حكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها وليس الحسن أو القبح عائد إلى أمر حقيقى حاصل فى الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين. فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبح وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا أو انقلب الأمر فصار القبيح حسنا، والحسن قبيحا كما فى النسخ من الحرمة إلى الوجوب، ومن الوجوب إلى الحرمة.

ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن
والقبح يقال لمعان ثلاثة:
الأول :

صفة الكمال والنقص - فالحسن كونه الصفة صفة الكمال والقبح كون الصفة
صفة نقصان، ويقال العلم حسن أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن، والجهل قبيح
أى لمن اتصف به نقصان واتضاع^(١) حال^٢ ولا نزاع فى أن هذا المعنى أمر ثابت
للصفات فى أنفسها، وأن مدركه العقل.

الثانى :

ملائمته للغرض ومنافرته - فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا،
وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا. وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال ما
فيه مصلحة للحسن، والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما، وذلك
أيضا مدركه العقل بالمعنى الأول، ويختلف بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه
وموافق لغرضهم، ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم.

الثالث :

يعلق مدحه تعالى وثوابه أو ذمه وعقابه، فما تعلق به مدحه تعالى فى
العاجل، وثوابه فى الآجل يسمى حسنا، وما تعلق به ذمه تعالى فى العاجل وعقابه
فى الآجل يسمى قبيحا، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما.
هذا فى أفعال العباد، وأن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق
المدح والذم، ونزلت الثواب والعقاب، وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا
شرعى، وذلك لأن الأفعال كلها سواسية^(٣) ليس شيء منها فى نفسه بحيث يقتضى
مدح فاعله وثوابه، ولا ذم فاعله وعقابه، وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها
ونهيها عنها وعند المعتزلة عقلى فأنهم قالوا للفعل فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع

(١) مشتقة من الوضع أو الوضوح وتبنى الخسيس.

(٢) يعلق الناسخ بأن سواسية جمع سواء بلا قياس (انظر الهامش ص ٣٨).

جهة فحسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمّاً وعقاباً، ثم أن تلك الجهة قد يدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر، وكحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع مثلاً، وقد يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا أورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع، أو جهة مقبحة كصوم أو يوم من شوال حيث حرمه الشارع فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد بحكم العقل بهما؛ أما بضرورته أو بنظره ثم اختلفوا:

فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيها؛ وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقاً أى في الحسن والقبح جميعاً فقالوا^{٢٧} ليس من الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب إليه بعض من تقدمنا من أصحابنا؛ بل لما فيه من صفة موجبة لا حدهما. وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن إذ لا حاجة له إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه إنتفاء الصفة المقبحة. وذهب الجبائي إلى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقاً، فقال ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً، وبعد تحرير محل النزاع نقول:

ذهب المعتزلة^(٢) إلى أن الحاكم في حسن الأشياء وقبحها هو العقل لوجوه:-

(٢) ويرتبط الحسن والقبح العقليان بمفهوم العدل الإلهي لدى المعتزلة ذلك أن الله عالم بقبح القبيح وعالم

بكونه غنياً عنه وكل من كان كذلك امتنع أن يكون فاعلاً للقبيح، فقطعية المعتزلة مبنية على ثلاث مقدمات:

أ- إنما تقبح بوجوه عانده إليها.

ب- أنه تعالى منزّه عن جميع الحاجات.

ج- أنه تعالى عالم بجميع المعلومات.

أولها: أن العلم بحسن الإحسان والعدل والصدق، وقبح الإساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع^(١) وإلى هذا الوجه أشار المصنف بقوله: "للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع"، وأجيب بأن جزم العقلاء بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى الملازمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم، ولا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع.

وثانيها: لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم ثبتنا أصلا لأن العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه؛ أو أخبر عن قبحه متوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه؛ وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن سفيه وعيب لا يليق به، وذلك أما بالعقل والتقدير أنه معزول لا حكم له، وأما بالشرع فيدور.

والى هذا الوجه أشار المصنف بقوله: "ولا بانتفائهما مطلقا لو ثبتنا شرعا.." وأجيب بأننا لا نجعل الأمر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل يجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والدم.

وثالثها: لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فإن الشارع يجوز أن يحسن ما قبحه، وبقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الإساءة وقبح الإحسان، وذلك باطل بالضرورة.

فإذا أثبتت هذه المقدمات الثلاثة فإنه يستحيل أن يفعل القبيح سبحانه وتعالى .. الرازى الأربعين في أصول الدين. ص ٥١ وما بعده. تحقيق د. أحمد حجازي السقا - دار الحديث القاهرة سنة ٢٠٠٠م.

انظر أيضا د. أحمد صبحي - في علم الكلام - المتزلة ج ٢ ص ١٦٢ وما بعده.

^(١) ولهذا يعترف بذلك منكر الشرائع أيضا ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع

(هامش المخطوط - ص ٣٩).

والجواب أن الباطل بالضرورة حسن الإساءة وقبح الإحسان بأحد المعنيين الأول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه، ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض.

ربما ^{٤٠/٥} يورد فيقال لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت، بينه وبين العلم بأن الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان.

وتقرير الجواب أنه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات أطرافها، ولما فرغ عن أدلة المعتزلة أشار إلى الجواب عن أدلة الأشاعرة على أن الحسن والقبح ليسا عقليين.

تقرير الدليل الأول:-

أن الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا؛ أي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن، والتالي باطل فإن الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح، وذلك إذا تضمن الكذب إنقاذ نبي من الهلاك، والصدق إهلاكه.

وتقرير الجواب أن الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه، وكذا الصدق على حسنه إلا أن ترك إنجاء النبي أقبح منه فيلزم ارتكاب أقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الأقيح على أنه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض، ولهذا قيل أن في المعارضين ^(٣) لمندوحة عن الكذب وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: "ارتكاب أقل القبيحين مع إمكان التخلص..".

وتقرير الدليل الثاني:-

لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا؛ واللازم باطل باعترا فكم وجه اللزوم أن العبد مجبور في أفعاله ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا، أما الكبرى فبالاتفاق، وأما الصغرى فلأن العبد أن لم يتمكن من الترك فذاك المرجح؛ وأن يمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح

(٣) والمعارضين في الكلام هي التعريض بالشيء عن الشيء...

بل صدر عنه تارة، ولم يصدر عنه أخرى بلا تجدد أمر لزوم الترجيح بلا مرجح، وأنسد باب إثبات الصانع.

وأن توقف فذلك المرجح أن لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد، وأن وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور، وأجيب بأن المرجح هو الإرادة التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبوراً.

والى هذا أشار بقوله: "والجبر باطل"، واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله.

قد اجتمعت الأمة إجماعاً مركباً على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه؛ فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب.

وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح يتركه وكما يجب عليه يفعله لأن الله تعالى مستغن عن غيره قبيحاً كان أو حسناً، وعالم^ص بحسن الأفعال وقبحها، وقد علم بالضرورة أن العالم بالقبيح المستغنى عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم النسبة.

وذهب الجمهور إلى أنه تعالى قادر على القبيح خلافاً للنظام فإنه قال: لا يقدر القبيح، واختار المصنف مذهب الجمهور، واحتج عليه بما سبق من أن نسبة القدرة إلى جميع الممكنات على السواء، والقباح منها فيكون قادراً عليها، واحتج النظام بأن فعل القبيح محال لأنه يدل على الجهل أو الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي إلى المحال محال، وأجيب بأن فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة.

والى هذا أشار بقوله: "ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفى الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عودة إليه.

واختلفوا في أن أفعال الله تعالى هل هي معللة بالأغراض أم لا؟

فالأشاعرة قالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية وإلا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه، وذلك لأن ما سوى^(*) وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا بالقياس إليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لإقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهو معنى الكمال فإذا يكون الفاعل مستكملا بوجوده، وناقصا بدونه، وأعترض بأن الغرض قد يكون عائدا إلى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال، وأجيب بأن نفع غيره أن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام، وإلا لم يصلح أن يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك وإرادة القبيح قبحه، وكذا إرادة الحسن قبيح وكذا الأمر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد أيضا قبيح.

واختلفوا في إرادة الله تعالى للكائنات: فذهب الأشاعرة إلى أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما أشتهر بين السلف، وروى مرفوعا إلى النبي عليه السلام أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. وذهب المعتزلة إلى: أنه يريد من الكافر الإيمان، وأن لم يقع لا الكفر، وأن وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق، واختار المصنف مذهب المعتزلة، واحتج عليه بوجوه:-

الأول:

أن إرادة القبيح وكذا ترك إرادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع فإنه يتصرف في ملكة حيث يشاء.

الثاني:

أن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع إذ ربما لا يكون غرض الأمر الإتيان بالمأمورية كما إذا أمر العبد امتحانا هل يطيعه أم لا؟ فإنه لا يريد شيئا

^(*) في بعض النسخ "ما استوى".

من الطاعة والعصيان، أو ص^{٢٢} اعتذارا عن ضربه بأنه لا يطيعه فإنه يريد منه العصيان
وكالمكره على الأمر بنهب أمواله، وكذا النهي.

واحتج الأشاعرة على أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بأنه خالق
الكائنات بقدرته من غير إكراه فيكون مريدا لها ضرورة أن الإرادة هي الصفة
المرجحة لأحد طرفي المقدور.

والمعتزلة أجابوا عنه، وقالوا: بعض الأفعال مستندة إلينا كما سنبين، وعلى
أنها غير متعلقة بما ليس بكائن بأنه لو أراد الإيمان من الكافر والطاعة من العاصي
وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم أن لا يحصل مراد الله تعالى
ويحصل مراد الكافر والعاصي، فيلزم أن يكون الله تعالى مغلوبا، والكافر والعاصي
غالبين عليه بل يلزم أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى، والظاهر أنه
لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباد، حكى أنه دخل القاضي عبد الجبار دار
الصاحب ابن عباد^(٤) فرأى الأستاذ/ أبا اسحق الاسفراييني فقال: سبحانه من تنزه
عن الفحشاء فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجرى في ملكه إلا ما يشاء.

والمعتزلة قالوا: المغلوبة غير لازمة، وذلك لأن الله تعالى لم يرد الإيمان
والطاعة مطلقا حتى لو لم يقع لزم المغلوبة بل أراد من العباد الإيمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبة له في عدم وقوع ذلك كالملك إذا أراد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا إكراها واضطارا فلم يدخلوا، وهذا ليس بشيء لأنه لم
يقع مراده تعالى ووقع مراد التاخر والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبة، وأيضا أنه
تعالى عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالة إستحالة إنقلاب علمه تعالى جهلا
والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة.

(٤) هو أبو القاسم بن أبي الحسن عباد بن العباس ابن عباد بن أحمد ابن أدريس الطالقاني - نسبة إلى طالقان
على بحر قزوين - وكان أبو عباد معتزليا صنف كتابا في أحكام القرآن وكان وزيرا لركن الدولة، وله عدة
مؤلفات وهو وزير بنو بويه ومزج المذهب الزيدي الشيعي بالاعتزال ولقد توفي عام ٣٨٥هـ.
(انظر: الزيدية للدكتور: احمد محمود صبحي ص ٢٠٧).

والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه أو وجوبه، والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا.

واختلفوا في أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم أم هي واقعة بقدره الله تعالى، مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله تعالى إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلا، وإن كان الفعل مخلوقا لله تعالى فإن الفعل إنما يسند إلى من قام به لا إلى من أوجده.

فذهب الشيخ الأشعري إلى أن ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا فإذا ص^{٤٢} لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقذور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا وإحداثا ومكسوبا للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإراديته من غير أن يكون هناك منه تأثيرا ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له^(٣).

وذهب الحكماء والمعتزلة إلى إنهاء واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار المصنف هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فإن كل أحد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره إلى المنارة والهاوى منها ويعلم أن الأولين يستندان إلى قدرته واختياره، وأنه لولا هما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الآخرين إذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره.

والأشاعرة أجابوا بأن الفرق بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورة لكنه عائد إلى وجود القدرة والإختيار في الأولى وعدمها في الثانية لا إلى تأثيرهما في الأولى وعدمه في الثانية إذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدمهما كون المدار علتة للدائر ولا من العلية أن سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز أن يكون المدار جزءا أخيرا من العلة المستقلة.

(٣) استدلوا: بخصوص التوحيد عند المعتزلة (القدرية الأوائل) ومشكلة الجبر والاختيار (تحليل ونقد) وآراء القدريّة والمعتزلة وأهل السنة والأشاعرة وموقفهم من مشكلة أفعال العباد - يراجع في ذلك: د. صابر أبا زيد - منهاج أهل السنة في الرد على الشيعة والقدريّة - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى. اسكندرية سنة ٢٠٠٠ ص ٥٥ / ٢٥٩ ١٠٢ / ١٢٤.

وتمسك الأشاعرة بوجوه:-

أشار المصنف إلى الجواب عنها - منها: أن العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه؛ إذ القادر ما يصح منه الفعل والترك والتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح.

أما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر، وأما على مذهب غيرهم فلأنه لا بد من الإدارة الجازمة^(٩)، وذلك المرجح لا يكون صادراً عنه باختياره وإلا لزم التسلسل لأننا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لأنه إذا لم يجب الفعل حيث جاز أن يوجد معه الفعل تارة؛ ويعدم أخرى فتخصيص أحد الوقتين بالوجود يحتاج إلى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي إلى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه وإذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادراً عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً لازماً لا اختيارياً.

"أقول" وبهذا التقرير^(١٠) حيث عممنا المرجح سقط الجواب بأن الترجيح المختار أحد المتساويين جائز كما في طريقى الهارب، وقد حى العطشان لأن الإرادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج إلى مرجح، وإنما المجال الترجيح بلا مرجح ولم يحتج إلى ما قال صاحب المواقف^(١١) من أن هذا الدليل إلزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بأنه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فإن الهارب يتمكن من سلوك أحد الطريقين، وإن كان مساوياً للآخر وأصعب منه؛ وأجاب المصنف عنه بقوله: "والموجب للداعي لا ينافي القدرة".

(٩) "الإرادة الحادثة" هكذا في الهامش ولعلها الصواب.

(١٠) عضد الدين الأيبكى.

يعنى أن القادر هو الذى يتمكن من كل من الفعل والترك قبل تحقق الداعى إلى أحدهما وتعلق الإرادة الجازمة به، وأما بعده فيجب الطرف الذى تعلق به الإرادة، وهذا الوجوب لا ينافى الإختيار بل يحققه.

وقوله "كالواجب" إشارة إلى النقض الإجمالى يعنى لو تم هذا الدليل لدل على أن الواجب تعالى أيضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فإن ما ذكرتموه فى حقه تعالى أيضا، وأجاب الإمام عنه بأن إرادة العبد محدثة فافتقرت إلى أن ينتهى إلى إرادة يخلقها الله تعالى فيه بلا إرادة واختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادات التى تفرض صدورها عنه وإرادة الله قديمة ولا يفتقر إلى إرادة أخرى ورده المصنف بأنه لا يدفع التقسيم فى النقض^(١) المذكور إذ يقال أن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا، وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح، وإن توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا، والفرق الذى ذكرتموه فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل بطلان الدليل، وإنما يندفع النقض إذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف، وقال صاحب المواقف فى هذا الرد نظر فإن قال ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد وإرادة البارى تعالى إلى تخصص المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج إلى مرجح الحادث فيصير الاستقلال هكذا أن تمكن العبد من الفعل والترك، وتوقف الترجيح على مرجح أن لا يكون ذلك المرجح منه وإلا لكان حادثا محتاجا إلى مرجع آخر ولا يتسلسل بل ينتهى إلى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه.

وأما فعل البارى تعالى فهو محتاجا إلى مرجح قديم يتعلق فى الأزل بالفعل ص^{٥٠} الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجح آخر فيكون تعالى مستندا، ومستقلا فى الفعل؛ ولا يتجه النقض ويتم الجواب.

(١) غير موجودة فى الأصل ومكتوبة فى الهامش.

"أقول" محصل الفرق أن المرجح في فعل العبد يجب أن لا يكون صادرا عنه قطعاً للتسلسل بل صادرا عن غيره [حيث^(٣)] لا يكون العبد مستقلاً في فعله، والمرجح في فعل الباري لا يجب أن لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطرارياً لازماً لأن الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل أو عن غيره يصير واجبا، والترك معه على التقديرين يصير ممتنعاً لما ذكرنا آنفاً، فهذا الفرق إنما يفيد إفتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه، وذلك لا يهمننا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه، وهذا هو المطلوب لأن الناقص يدعى لزوم كون الباري تعالى مضطراً في فعله لا مختاراً على أن قوله وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه وإلا لكان حادثاً محتاجاً إلى مرجح آخر ممنوع، وإنما يلزم الاحتياج إلى المرجح الآخر أن لو كان صادرا عنه باختياره أما إذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ممنوع، فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه أيضاً ومنها أن العبد لو كان موحدا لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها إذ الإيجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد، ولهذا صح الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لأن النائم يصدر عنه أفعال اختيارية لا شعورية له بتفاصيل كمياتها وكمياتها، والماشي إنساناً كان أو غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء التي بين المبدأ والمنتهى، والناطق يأتي الحروف مخصوصة على نظم مخصوص غير شعور له بالأعضاء التي هي مخارجها ولا بالهياكل والأوضاع التي يكون لتلك الأعضاء عند الآتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء والأعضاء. أعنى العظام والغضاريف والأعصاب والعضلات والرباطات، ولا بتفاصيل حركاتها وأوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش. وأشار إلى الجواب عنه بقوله: والإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع إفتراق القصد فيكفى الإجمالى يعنى إنا لا نمنع أن الإيجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد، والمثبتون^(٤) لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالإيجاد بل بإتقان الفعل وأحكامه نعم

(٣) غير واضحة في الأصل وآثرنا ما أثبتناه.

الإيجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد، والقصد إلى الشيء لا يكون إلا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الإجمالي كاف فيه حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي .

ومنها أن العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال فإذا فرضنا أنه أراد تحريك جسم في وقت وأراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فإما أن يقع المراد أن جميعا وهو ظاهر الاستحالة أو لا يقع شيء منها وهو أيضا محال لأمتناع خلو الجسم في غير أن الحدوث عن الحركة والسكون؛ ولأن التخلف عن المقتضى لا يكون إلا لما في المانع والمانع لكل من المرادين ليس سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم أن يقع جميعا وهو ظاهر الاستحالة.

وأما أن يقع أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت.

وأجاب المصنف عنه بقوله: "ومع الاجتماع يقع مراده تعالى" يعنى في الصورة المفروضة يقع مراده تعالى لكون قدرته تعالى أقوى إذا المفروض استوائهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة.

ومنها أن الفاعل يجب أن يكون مخالفا لفعله في الجهة التي تعلق بها الفعل وهو الحدوث فيجب أن يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله في الحدوث، والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث.

وأجاب عنه بقوله: "والحدوث اعتبارى لا تأثير للفاعل فيه بل إنما يؤثر الفاعل في الماهية بأن يوجددها".

ومنها أن العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز أن يوجد الجسم أيضا لأن المصحح لتعلق الإيجاد بفعل نفسه هو الإمكان وهو متحقق في الجسم.

وأجاب المصنف عنه بقوله: "وامتناع الجسم لغيره" يعنى أن امتناع الجسم عن العبد بسبب الغير وهو أن الجسم لا يجوز أن يصدر عن الجسم كما بينا؛ فلا يلزم من تحقق العلة المصححة. أعنى الإمكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقيق المانع.

ومنها أنه لو كان قادرا على إيجاد فعله لكان قادرا على إيجاد مثله أيضا لأن حكم الأمثال واحد لكننا قاطعون بأنه يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت، وأن بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط.

وأجاب المصنف عنه بقوله: "وتعذر المماثلة في بعض الأفعال لتعذر الإحاطة"، يعنى أن بعض ^{ص ٧٢} الأفعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات، وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا سبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الإحاطة الكلية بما فعل في الزمان الأول.

ومنها أنه لو كان موجدا لأفعاله كان بعض أفعاله خيرا من فعله تعالى لأن الإيمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا شك أن الإيمان خير من خلق المؤذيات وأجاب المصنف عنه بقوله: "ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله" يعنى أن التشبه في الخيرية إنما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك.

ومنها أن الأمة مجتمعون على صحة الشكر لله تعالى بل وجوبه على نعمه الإيمان فلو كان الإيمان بإيجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه إذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه.

وأجاب المصنف عنه بقوله: "والشكر على مقدمات الإيمان" يعنى أن شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الإيمان بل على إقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل أسبابه والسمع متأول ومعارض بمثله يعنى أن الدلائل السمعية التى تمسكت الأشاعرة بها وجعلوها أنواعا باعتبار خصوصيات يكون البعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء أو بعمل العبد خاصة أو بلفظ الجعل أو الفعل أو بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى:

"لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه"^(٨)

تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه لأن كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل

(٨) سورة الأنعام آية ١٠٢ والآية بالكامل: "ذلكم الله ربكم وهو على كل شيء وكيل"

فيه [أعمال^(٩)] العباد وكذل قوله تعالى: "... قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار"^(١٠).

وقوله تعالى: "... إنا كل شيء خلقناه بقدر"^(١١). وبدلالة الحصر قوله تعالى: "هو الله الخالق"^(١٢)، والحصر فيه^(١٣) ظاهرة إذا كان ضمير الشأن أو ضميرا مبهما يفسره الله، وأما إذا كان الخلق صفة ذكر الإمام أنه لما كان الله عالما، والعلم لا يدل إلا على الذات المخصوصة بمنزلة الإشارة لم يجز أن يكون الحكم عائدا إليه إذ لا معنى لقولنا أن هذا المعين ليس إلا هذا المعين، ويلزم أن يكون أن يكون عائدا إلى الوصف على معنى أنه الخالق لا غيره، وبعمل العبد خاصة قوله تعالى: "والله خلقكم وما تعلمون"^(١٤)، ومن هذا القبيل قوله تعالى: "أسروا قولكم أو أجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير"^(١٥).

احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والعقائد^(١٦) والخواطر بكونه خالقا لها طريق ثبوت اللازم أعنى العلم لثبوت ملزومه أعنى الخلق، وفي أسلوب الكلام إشارة إلى أن كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي أن يشك فيه، ولهذا يستدل بالآية على عدم كون العبد خالقا لأفعاله على طريق نفى الملزوم، أعنى خلقه بنفى اللازم، أعنى علمه بتفاصيلها.

وبلفظ جعل قوله تعالى: "ربنا واجعلنا مسلمين لك..^(١٧)"

، "رب اجعلني مقيم الصلاة..."^(١٨).

(٩) مكتوبة في الهامش "أفعال العباد"

(١٠) سورة الرعد آية ١٦.

(١١) سورة القمر آية ٤٩.

(١٢) سورة الحشر آية ٢٤ (جزء)

(١٣) في بعض النسخ والهامش "الحصر منه".

(١٤) سورة الصفات آية ٩٦.

(١٥) سورة الملك آيات ١٣، ١٤.

(١٦) سورة البقرة آية ١٢٨ (الجزء الأول).

** وقوله تعالى في هذه الآية حكاية عن سيدنا إبراهيم عليه السلام.

(١٧) سورة إبراهيم آية ٤٠ (والصلاة مكتوبة في الأصل بالتاء المفتوحة "الصلوات").

، "واجعله رب رضا" (١٧).

وبلفظ الفعل قوله تعالى: "فعال لما يريد" (١٨)، "ويفعل الله ما يشاء" (١٩).

والله تعالى يريد الإيمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب أن يكون موجدها هو الله تعالى، وحمل الكلام على أنه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر وتغيير ما ذكر قوله تعالى: "... قل كل من عند الله...." (٢٠)، .. "وما بكم من نعمة فمن الله" (٢١)، ... "كتب في قلوبهم الإيمان.. " (٢٢)، .. وأنه هو أضحك وأبكى.. " (٢٣)، "هو الذي يسيركم في البر والبحر..." (٢٤)، .. "ما يمسكهن إلا الله.. " (٢٥) إلى غير ذلك.

ومنها ما تواتر معناه من الأحاديث الدالة على كون كائن بتقدير الله تعالى ومشينته فجميعها متأول؛ قد ذكر العلماء تأويلها في المطولات، ولها تأويل عام وهو أن الفعل يجوز أن يسند إلى ما له مدخل في الجملة ولا شك أن الله تعالى مبدء لجميع الممكنات ينتهي إليه الكل؛ فلهذا السبب جاز إسناد أفعالنا إليه تعالى. وأما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الآيات فبحسب الإدعاء لأن الأقدار والتمكين وتفسير الأسباب لما كان منه تعالى فكأنه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على أن أفعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي أيضا أنواع:

فمنها الآيات الصريحة في إسناد الألفاظ الموضوعة للإيجاد إلى العباد.

(١٧) سورة مريم آية ٦.

(١٨) سورة البروج آية ١٦.

(١٩) سورة إبراهيم الجزء الأخير من الآية ٢٧.

(٢٠) سورة النساء آية ٧٨.

(٢١) سورة النحل آية ٥٣.

(٢٢) سورة المجادلة آية ٢٢.

(٢٣) سورة النجم آية ٤٣.

(٢٤) سورة يونس آية ٢٢.

(٢٥) سورة النحل آية ٧٩.

وهي العمل كقوله تعالى: "من عمل صالحا فلنفسه..."^(٣٦).
 "وليجزى الذين أساءوا بما عملوا..."^(٣٧)، "إن الذين آمنوا وعملوا
 الصالحات..."^(٣٨)، ومن عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها..."^(٣٩).
والفعل كقوله تعالى: "وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم"^(٤٠)، ".. وافعلوا الخير"^(٤١)
والصنع كقوله تعالى: "لبئس ما كانوا يصنعون"^(٤٢)، والله يعلم ما تصنعون"^(٤٣).
والكسب كقوله تعالى: "ووفيت كل نفس ما كسبت"^(٤٤)، كل أمرىء بما كسب
 رهين"^(٤٥)، "اليوم يجزى كل نفس بما كسبت"^(٤٦).
والجعل كقوله تعالى: "يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق"^(٤٧)، وجعلوا الله
 شركاء الجن"^(٤٨).
والخلق كقوله تعالى: "فتبارك الله ص/ ٤٩ أحسن الخالقين"^(٤٩)، "..أنى أخلق لكم من
 الطين"^(٥٠)، "وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير"^(٥١).

(٣٦) سورة فصلت آية ٤٦، وأيضاً سورة البقرة آية ١٥.

(٣٧) سورة النجم آية ٣١.

(٣٨) سورة البقرة آية ٢٧٧ (ووردت في القرآن الكريم حوالي ١٦ مرة بصور مختلفة).

(٣٩) سورة غافر آية ٤٠.

(٤٠) سورة البقرة آية ٢١٥.

(٤١) سورة الحج آية ٧٧ (الجزء الأخير).

(٤٢) سورة المائدة ٦٣.

(٤٣) سورة العنكبوت آية ٤٥.

(٤٤) سورة آل عمران آية ٢٥.

(٤٥) سورة الطور آية ٢١.

(٤٦) سورة غافر آية ١٧.

(٤٧) سورة البقرة آية ١٩.

(٤٨) سورة الأنعام آية ١٠٠.

(٤٩) سورة المؤمنون آية ١٤.

(٥٠) سورة آل عمران آية ٤٩ (الجزء الأول منها).

(٥١) سورة المائدة آية ١١٠.

والإحداث كقوله حكاية عن الخضر عليه السلام: "حتى أحدث لك منه ذكراً" (٤٢).

والابتداع كقوله تعالى: "ورهبانية ابتدعوها" (٤٣)، وأمثال ذلك كثير في القرآن.

وأجيب بأنه لما ثبت بالدلائل السابقة أن الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الألفاظ مجازاً عن السبب العادى، أو جعل هذه الإسنادات مجازاً لكون العبد سبباً لهذه الأفعال هذا فى غير لفظ الكسب فإنه يصح على حقيقته والخلق فإنه بمعنى التقدير.

وأما على رأى الإمام وهو أن مجموع القدرة والداعية مؤثر فى الفعل وذلك المجموع بخلق الله من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا إشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة، وأنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا ملجأ إلى الكفر والمعصية كقوله تعالى:

"وما منع الناس أن يؤمنوا" (٤٤)، "كيف تكفرون بالله" (٤٥)

"وما منعك أن تسجد" (٤٦)، "فما لهم لا يؤمنون" (٤٧)

"فما لهم عن التذكرة معرضين" (٤٨)

"لم تلبسون الحق بالباطل" (٤٩)

"لم تصدون عن سبيل الله" (٥٠)

وأمثال ذلك كثير.

(٤٢) سورة الكهف آية ٧٠.

(٤٣) سورة الحديد آية ٢٧.

(٤٤) سورة الكهف آية ٥٥ (جزء منها).

(٤٥) سورة البقرة آية ٢٨ (جزء منها).

(٤٦) سورة ص آية ٧٥ (جزء منها).

(٤٧) سورة الانشقاق آية ٢٠.

(٤٨) سورة المدثر آية ٤٩.

(٤٩) سورة آل عمران آية ٧١.

(٥٠) سورة آل عمران آية ٩٩.

ومنها الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"..^(٥١)، "أعملوا ما شئتم"^(٥٢)، "المن شاء منهم أن يتقدم أو يتأخر"^(٥٣)، "فمن شاء ذكره"^(٥٤)، "فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً"^(٥٥).

وأجيب بما سيأتى من أن فعل العبد بإرادة الله تعالى، لكنها موافقة لإرادة العبد بطريق جرى العادة فلذلك رتب عليها.

وأما على رأى الإمام فالجواب ظاهر، وهو أن فعل العبد بمشيئته، ومشيئته بمشيئة الله تعالى لقوله تعالى: "وما تشاءون إلا أن يشاء الله"^(٥٦).

ومنها الآيات الواردة فى الأمر والنهى والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للإنذار والاعتبار. وأجيب بما سيأتى من أن هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد، ومنها الآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد وإسناد الفعل إلى فاعله وهو أكثر من أن يحصى ولنبدأ بقوله تعالى:

"الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة"^(٥٧) إلى قوله تعالى "الذى يوسوس فى صدور الناس"^(٥٨).

وقد عرفت فى تحرير محل النزاع أن هذا ليس من المتنازع فى شىء والنصوص إذا تعارضت لم يقبل شهادتها، ويشعر^{٥٠} ويوجهه عليه، وإن كان من غيرهما شرط فى التكليف بالملطوف فيه العلم ووجوه القبح منتفية والكافر لا يمنع

(٥١) سورة الكهف آية ٢٩.

(٥٢) سورة فصلت آية ٤٠.

(٥٣) سورة المدثر آية ٣٧.

(٥٤) سورة المدثر آية ٥٥، أيضا سورة عبس آية ١٢.

(٥٥) سورة الإنسان آية ٢٩، أيضا سورة المزمل آية ١٩.

(٥٦) سورة التكوين آية ٢٩.

(٥٧) سورة البقرة آية ٣.

(٥٨) سورة الناس آية ٥.

من لطف والإخبار بالسعادة والشقاوة ليس بمفسده إشارة إلى الأجوبة عن اعتراضات الأشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى.

تقرير الأول:

منها أن اللطف إنما يجب إذا خلا عن جهات القبح لأن جهة المصلحة لا يكفى فى الوجوب ما لم تنتف جهات المفسده فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذى توجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعملونه فلا يكون واجبا. وتقرير الجواب أن جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح.

وتقرير الثانى:

أن الكافر أما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه، والأول باطل وإلا لزم أن يكون الكافر مؤمنا لا كافرا، لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده، والثانى إما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى أو مع وجودها فيلزم الإخلال بالواجب. وتقرير الجواب أن اللطف ليس هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا آنفا، وما يقرب حصول الملطوف فيه وترجح وجوده على عدم، ويجوز أن يتحقق مع وجود اللطف معارض أقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر.

وتقرير الثالث:

أن اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه إذا الجمع بين المتنافين محال. أما صدور ما ينافى اللطف عنه تعالى فلا أنه تعالى أخبر بأن بعض المكلفين من أهل الجنة وبعضهم من أهل النار، وكلاهما مفسدة لإفضاء الأول إلى الإتكال والثانى إلى اليأس فلا يأتى بالطاعات بل يقدم على المعاصى. وتقرير الجواب أن هذا الاختيار ليس مفسدة لجواز أن يقترن بالأخبار بالجنة من الألفاف ما يمنع عنده من الإقدام على المعاصى والاجتناب عن الطاعات، والأخبار بالنار إنما هو بالنسبة إلى جاهل كأبى لهب، والمفسدة منتفية فيه لأنه لا يعلم صدق أخباره حتى يفضى إلى اليأس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون إلزام المكلف، إذا

منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لأنه بمنزلة الأمر بالمعصية والإلجاء إليها فقبح التعذيب محال لأنه على ذلك التقدير له أن يقول "لم ما لطفت بي" كما قال الله تعالى: "ولو أنا أهلكناهم بعداب ص/٥١ من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا"^(٩٩). فإنه أخبر بأنه لو منهم اللطف في بعثة الرسول (صلعم) لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح إهلاكهم من دون البعثة.

ولا يقبح ذمه لأن الذم مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف، ولهذا لو بعث الإنسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم؛ كما أن لا يلبس حق ذم أهل النار وإن كان هو الباعث على المعاصي، ولا بد من المناسبة يعني لابد من أن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة.

والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا إلى حصول المطلوف فيه لأنه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا أولى من كونه غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن أيضا كونه لطفا في هذا الفعل أولى من كونه لطفا في غيره من الأفعال وهو أيضا ترجيح بلا مرجح.

وإلى هذين أشار بقوله: "ولا ترجيح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين".

وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه، ولا يبلغ الإلجاء يعني أن ينبغي لا تبلغ اللطف في استدعاء المطلوف فيه حد الإلجاء وإلا لم يكن اللطف لطفا ضرورة إعتبار عدم الإلجاء في مفهومه كما ذكرنا.

ويعلم المكلف اللطف إجمالا وتفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف أما بالإجمال أو بالتفصيل لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم المطلوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له إلى فعل المطلوف فيه فإن كان العلم الإجمالي كافيا في الدعاء^(١٠٠) إلى الفعل لم يجب التفصيل، وأن لم يكن كافيا وجب التفصيل.

(٩٩) سورة طه آية ١٣٤.

(١٠٠) مكتوبة في الأصل بدون الهمزة.

"أقول" فيه نظر لأن اللطف إنما يكون داعياً إلى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الأمر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف أولاً.

ونزيد اللطف على جهة الحسن يعني لابد من أن يكون اللطف مشتملاً على صفة زائدة على الحسن من كونه واجباً أو مندوباً ويدخله التحيز - يعني لا يجب أن يكون اللطف فعلاً معيناً بل يجوز أن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسدته كالكفارات الثلاثة، ويشترط حسن البدلين - يعني يشترط في كل واحد من الأمرين اللذين يكون كل منهما لطفًا ويقوم مقام الآخر كون كل منهما حسناً^{٥٢} ليس فيه وجه قبح وبعض الألم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا، وحسنه أما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدين أو لكونه عادياً أو على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو ضربان:

أ. مصلحة في الدين.

ب. ومصلحة في الدنيا.

ومصلحة الدين أما مضرة أو منفعة^(١).

والمضرة أما ألم أو مرض أو غلاء أو غيرها.

والمنفعة أما صحة أو سعة في الرزق أو رخص أو غيرها.

أورد مباحث هذه الأمور عقيب اللطف واختلف في حسن الألم وقبحه:

فذهب الأشاعرة إلى أن الآلام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت

مبتدأ بها أو بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض أولاً.

ذهب الثنوية إلى قبح الآلام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة، واختار

المصنف أن بعض الآلام قبيح يصدر منا خاصة كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين

بالنسبة إلى من لا جريمة له، وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا، وعلمه حسنة أما

الاستحقاق أو اشتماله على نفع زائد على الألم أو على دفع ضرر زائد عليه أو كونه

(١) غير موجودة في المتن وموجودة في الهامش ص ٥٢.

على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحى إذا ألقيناه فى النار أو كونه واقعا على وجه الدفع كما إذا وقع دفعا للسائل^(١٦) فأنا إذا علمنا اشتغال الأثم على واحد من هذه الأمور حكمنا بحسنه قطعاً، والأثم الذى يفعله الله تعالى ابتداءً وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتأمل مشروط باللفظ للمتأمل أو لغيره لأن خلق عن النفع يستلزم الظلم، وعن اللطف العيب، وهما قبيحان على الله تعالى، ويجوز فى المستحق كونه عقاباً أى يجوز أن يقع الأثم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما فى الحدود، ولا يكفى اللطف فى أثم المكلف فى الحسن يعنى أن اللطف غير كاف فى، أثم المكلف ليكون حسناً بل لابد فيه أن يقع فى مقابلة عوض^(١٧) من حصول نفع أو دفع ضرر، لأن الطاعة الواقعة لأجل الأثم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فبقى الأثم مجرداً عن النفع فيكون قبيحاً ولا يحسن مع اشتغال اللذة على لطيفته - يعنى أن الأثم لا يحسن إذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذى فى الأثم لأن الأثم إنما يصير فى حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلا ذلك الأثم، ولو أمكن الوصول إلى المنفعة بدون الأثم كان الأثم ضرراً وهو قبيح^(١٨) ولا يشترط فى الحسن إختيار المتأمل بالفعل أى لا يشترط فى حسن الأثم الواقع ابتداءً من الله تعالى إختيار المتأمل العوض الزائد عليه بالفعل لأن اعتبار الإختيار إنما يكون فى النفع الذى يتفاوت فيه إختيار المتألمين فأما النفع البالغ إلى حد لا يتفاوت فيه إختيار المتألمين لكونه زائداً فهو حسن، وإن لم يحصل الإختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه.

"والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال" أراد أن يشير إلى عوض الأثم الواقع ابتداءً وأحكامه، والعوض هو النفع المستحق الخالى عن تعظيم

(١٦) كلمة مبهمة وغير واضحة فى المخطوط وهذه الكلمة من عندنا سيالاً للمعنى.

(١٧) فى الأصل وبعض النسخ "غرض" والأصح عوض وتأكدنا بالرجوع إلى شرح العلامة لحلى على تجريد العقائد للطوسى - من هذا - والعوض هو كل منفعة مستحقة نظير ما لحق الإنسان من الأثم.

وإجلال، والنفع يجوز أن يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز أن يقع بعد استحقاق فقوله: "مستحق" يخرج النفع المتفضل به فإنه لا يكون عوضا، وقوله: "خال عن تعظيم وإجلال" يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بإنزال الآلام وتقويت المنافع لمصلحة الغير، وإنزال الغموم سواء استندت إلى علم ضرورى أو مكتسب أو ظن لا ما يستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضار أو أباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الإحراق عند الإلقاء فى النار والقتل عند شهادة الزور.

أراد أن يشير إلى الوجوه التى يستحق بها العوض على الله تعالى منها:-

- إنزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره فإنه يجب على الله تعالى عوضه وإلا لكان ظلما، والظلم قبيح على الله تعالى.

- ومنها تقويت المنافع على البعد إذا كان التقويت من الله تعالى لمصلحة الغير لأنه لا فرق بين إنزال المضار وتقويت المنافع.

- ومنها إنزال الغموم بأن يخلق الله تعالى أسباب الغم، لأن الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا إلى علم ضرورى كنزول مصيبة أو وصول ألم أو مستندا إلى علم مكتسب لأنه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه أو كان مستندا إلى ظن كأن يغتم عند إمارة وصول مضرة أو فوات منفعة فإنه هو الناصب لا مارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض، وقوله لا ما يستند إلى فعل العبد أى الله المستند إلى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى؛ وذلك مثل أن يبحث العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر أو فوات منفعة فإنه لا عوض فيه.

- ومنها - أى من الوجوه التى يستحق بها العوض على الله تعالى - أمر الله عباده بإيلاء الحيوان أو أباحته سواء كان الأمر للإيجاب كالذبح فى الهدى والكفارة ص/ه والنذر^(١٤) أو الندب كالضحايا فإن العوض يجب على الله تعالى؛ لأن الأمر

(١٤) النذر: إيجاب عين الفعل المباح على نفسه تعظيما لله تعالى (التعريفات ص ٢٤٥).

بالإيلاام يستلزم الحسن، والألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظمة جدا.

- ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للإيلاام فإن العوض يجب على الله تعالى لأنه تعالى مكنه وجعله مائلا إلى الإيلاام مع إمكان عدم الميل، ولم يجعل له عقلا يميز به الألم الحسن من الألم القبيح، وكان ذلك بمنزلة الإغراء فقبح منه تعالى أن لا يوصل إليه العوض.

وهذا بخلاف الإحراق إذا ألقينا صبيا في النار واحترق أو شهد أحدنا شهادة زور فقتل بسببها فإن العوض يجب علينا لا على الله تعالى.

أما إلقاء الصبي في النار فلأن فعل الألم واجب في الحكمة من حيث إجراء العادة والله تعالى قد منعنا من إلقائه، ونهانا عنه فصار الملقى كأنه أوصل الألم إليه فلهذا وجب على الملقى العوض دونه، وأما شهادة الزور فلأن الشهود أوجبوا بشهادتهم على الإمام إيصال الألم من جهة الشرع فصاروا كأنهم فعلوه والإيتصاف المظلوم من الظالم وجب عليه أي على الله تعالى عقلا لأنه لو لم ينتصف لأدى إلى إضاعة حق المظلوم لأنه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين مع أنه تعالى يقدر على منعه، وما مكن المظلوم من مكافأته فلو لم ينتصف منه أضاع حق المظلوم، والتألى باطل لأن تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا أيضا لما ورد في القرآن من أن الله تعالى يقضى بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فإن لم تكن له عوض تفضل الله عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه إلى المظلوم فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه على الأوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتألم به أو تفضل لله عليه أي على المظلوم بمثلها أي بمثل الأعواض لئلا يتألم بانقطاعها وأن كان المظلوم من أهل العقاب اسقط الله بها أي بتلك الأعواض جروا من عقابه يوازي تلك الأعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بأن نغرق الناقص على الأوقات فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف؛ وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوامه أي دوام العوض لحسن الزائد بما يختار الألم وإن كان منقطعا أي

لأن العوض إنما هو^(٥٥) يحسن لأنه يشتمل على نفع زائد على الألم زيادة يختار معها المتألم ألمه، مثل هذا النفع الزائد لا يستدعى أن يكون دائما إذ يجوز أن يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب أبى هاشم (الجبائي).

وذهب أبو على الجبائي^(٥٦) إلى أنه يجب دوام العوض لأنه لو انقطع لوجب أن يوصل إليه عاجلا لأن المنافع من الإيصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه، وقد انتفى وروده المصنف بقوله: "ولا يجب حصوله في الدنيا لإحتمال مصلحة التأخير" يعني لا نقول^(٥٧) أن المانع هو الدوام مع إنقطاع الحياة^(٥٨) المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال أن يكون لتأخير مصلحة غير ظاهرة، فالمانع هو إنتفاء تلك المصلحة الخفية، وقال أيضا لو أنقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم أنه أنقطع العوض لتألم بانقطاعه فيستدعى المتألم عوضا فيجب أن يوصله، فإن لم ينقطع لزم دوامه وإن انقطع تألم متألم

(٥٥) هو أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبالي ينتهي نسبة إلى أبان مولى عثمان بن عفان (محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن أبان) لقب الجبائي نسبة إلى جبا من أعمال خوزستان ولد عام ٢٣٥هـ وتوفي ٣٠٣هـ وهو الذي علم الكلام بهرسة ووضع فيه الكتب الكثيرة الجليلة وضمنها من دقيق الكلام وجليلة (لمزيد من التفصيل انظر: ابن كرامة الجشمي (الحاكم): شرح العيون (جزءان) - مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة تحت رقم: ٥٢٧٦٢٥ - ب.

تعقيب: ومن المسائل التي اختلف فيها أبى هاشم عن أبى على الجبائي فيما يتعلق بالعوض هل العوض يكون على قدر الألم؟

ذهب أبو على - وقبله أبو الهذيل العلاف وقوم من المعتزلة وخاصة معتزلة بغداد - إلى أن العوض يستحق دائما لا سيما لغير المكلفين من الأطفال والحيوانات، أما أبو هاشم فقد ذهب إلى أن العوض ينقطع تماما كما أن من مرق ثوب غيره لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوبا جديدا. (انظر في ذلك - في علم الكلام - د. أحمد صبحي ص ٣٢٣).

(٥٦) غير واضحة في الأصل وآثرنا ما أثبتناه سياقاً للمعنى.

(٥٧) مكتوبة في المتن "الحياة" بالرسم القرآني.

واستدعى^(٢٨) عوضا آخر وهلم جرا. فثبت أنه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده إلى عدم يكون محالا فالانقطاع محال.

ورد المصنف ذلك أيضا بقوله: "والألم على القطع ممنوع مع أنه غير محل النزاع" يعني لا نمنع أنه يتألم بسبب انقطاع العوض أو يجوز أن ينقطع من غير أن يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع أنه غير محل النزاع؛ فإن النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا .. دائما، ولا يجب أشعار صاحبه أى المستحق للعوض بإيصاله عوضا بخلاف الثواب فإنه يجب أن يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم إلا بأن يشعر بأنه ثواب له ولا يتعين منافع لأن يكون عوضا بل يجوز أن يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الصواب فإنه لا بد وإن يكون من جنس ما ألّفه المكلف من ملاده كالأكل واللبس لأنه رغب به في تحمل المشاق به بخلاف العوض ولا يصح إسقاطه أى لا يجوز إسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا. هذا مذهب أبى هاشم^(٢٩).

وذهب أبو الحسن [الأشعري] إلى أنه يصح إسقاطه إن كان علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فإن إسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به، والعرض عليه يجب تزايد إلى حد الرضا عند كل عاقل يعني أن العوض إذا وجب عليه تعالى إلى يجب أن يكون زائدا على الألم زيادة^(٣٠) تنتهي إلى حد يرضى به كل عاقل، وأن كان العوض علينا يجب مساواته للألم لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما، وأجل الحيوان الوقت

(٢٨) مكتوبة في المتن بالألف دون الهاء "استدعاء".

(٢٩) لمزيد من المعلومات عن مذهب أبى هاشم الجبالي وآراؤه الكلامية في الذات والصفات والخلق واللفظ والتوبة والعوض واختلاف أبى هاشم عن أبى لمب في سائل العوض الذى هو كل منفعة مستحقة نظير ما لحق الإنسان من الألم - يراجع د. أحمد محمود صبحى - فى علم الكلام - ج ٢ المعتزلة ص ٢٤٧ وما بعدها.

الذى علم الله تعالى بطلان حياته فيه، والمقتول يجوز فيه الأمران لولاه] - أى لولا القتل - [يجوز موته فى ذلك الوقت وحياته أيضا.

وقال أبو الهذيل العلاف: يموت البتة فى ذلك الوقت، وقال كثير من المعتزلة يعيش البتة إلى أمد هو أجله، ويجوز أن يكون الأجل لطفا للغير لا للمكلف أى يجوز أن يكون أجل الإنسان لطفا من المكلفين ولا يجوز أن يكون لطفا للمكلف نفسه، لأن بالأجل ينقطع التكليف من المكلف، وعند إنقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا.

والرزق .. ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه فطعام البهيمة قبل أن تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لأن للمالك منعها منه.. والحرام أيضا لا يكون رزقا لأن الله تعالى منع من الانتفاع به، وما كان حلالا مباحا فما أتى العبد منه بكبد وتعب، فالعبد هو الرازق لنفسه، والله تعالى ليس رازقا له ذلك الرزق، وما أتاه منه بغير فعله فهو من الله، والرازق له ذلك الرزق هو الله، والسعى فى تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب إذا طلب التوسعة على نفسه وعياله، وقد يباح عند قصد بكثير المال من غير ارتكاب منهى، وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغضب والسرقة والربا.

والرزق عند الأشاعرة هو ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره مباحا أو حراما مملوكا أو غير مملوك، ويخرج ما لم ينتفع به؛ وأن كان السوق للانتفاع لأنه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به أن ذلك لم يصر رزقا له، وعلى هذا يصح أن كل أحد يستوفى رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه.

وذهب بعضهم إلى أن الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الأغذية والأشربة لا غير، والسعر تقدير العوض الذى يباع به الشيء طعاما كان أو غيره، وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان فى الرخص والغلاء فإن انحطاط العوض إنما يكون رخصا إذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا فى ذلك الوقت والمكان، ويستند أن إلى الله تعالى ^{ص ٧٧} بأن يقلل جنس المتاع

ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء أو يكثر جنس ذلك المتاع، ويقل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص، وقد يستندان إلينا أيضا كأن يحمل السلطان الناس على منع تلك السعة بثمن غال ظلما منه أو يحتكر الناس إلى غير ذلك من الأسباب المستندة إلينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك.

والأصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتقاء الصارف، ذهب المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعبادة، واستدلوا على ذلك بأنه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتقاء الصارف.

واعترض بأن ذلك يدل على وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الدم على الترك فأين هذا من ذلك؟ وأعلم أن مفسد هذا الباب أكثر من أن تعد وتحصى وليذكر نبذة من ذلك منها أن الأصل بحال الكافر المبتلى بالأسقام والآفات أن لا يخلق أو يموت طفلا أو يسلب عقله بعد البلوغ فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة إليه وإبقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار.

ومنها أنه يلزم أن يكون إمامه الأنبياء والأولياء المرشدين، وتبقي إبليس وذرياته المضلين إلى يوم القيامة أصلح لعباده، وكفى بهذا فظاعة.

ومنها أنه يلزم أن لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الأنعام والأفضال بل يكون ما يفعله تأدية للواجب كرد وديعة أو دين لازم فلا يستوجب على فعله^(٩) شكر أو يكون الدعاء لوقوع البلاء وكشف البأساء والضراء سؤالا من الله تعالى أن يغير ما هو الواجب عليه.

ومنها أن مقدورات الله تعالى غير متناهية فأى يضبطونه في الأصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم أن لا يمكن تأدية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده أظهر من أن يخفى.

(تمت)

(٩) مكتوبة في الأصل بدون الهاء "فعل" واضفناها من عندنا.